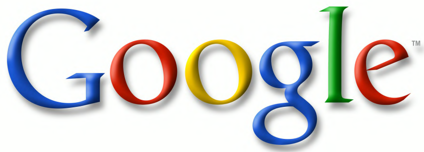
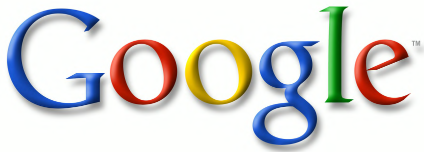
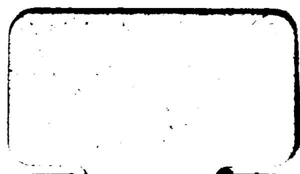




Hoffmann, F.

Grundzüge einer Geschichte des Begriffs der Logik in Deutschland von Kant bis Baader





Grundzüge
einer
Geschichte des Begriffs der Logik
in Deutschland

von
KANT BIS BAADER.

Von
Dr. Franz Hoffmann,
ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Hochschule zu Würzburg.

Besonderer Abdruck
der
Vorrede und Einleitung
zu
Franz von Baaders sämmtliche Werke, erste Hauptabtheilung erster Band:
Gesammelte Schriften zur Philosophischen Erkenntniss-Wissenschaft als speculative Logik.

Leipzig.
Verlag von Herrmann Bethmann.
1851.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Vorrede des Herausgebers
zu dem ganzen Werke.

Gesammtausgaben der Werke philosophischer Forscher kommen in der Regel nur zu Stande, wenn sie für die Entwickelung der Wissenschaft von hervorragender Bedeutung sind. Eine solche hervorragende Bedeutung für die Wissenschaft könnte den Schriften Baaders nur Derjenige absprechen, der entweder von tieferer Erkenntniss nichts verstünde, oder der mit den bis jetzt bekannt gewordenen Leistungen unseres Denkers nicht vertraut wäre. Einen Beweis für die Behauptung der hervorragenden Bedeutung derselben führen zu wollen, wäre in Rücksicht Derer, die sie nicht einsehen können oder nicht wollen, eben so sehr verlorene Mühe, als für die Tieferdenkenden und Einsichtvollen völlig überflüssig. Jene Bedeutung Baaders steht fest, nachdem die geistvollsten seiner Zeitgenossen wie eine grosse Zahl jüngerer Forscher die seltene Genialität dieses tiefsinnigen Denkers in mannigfaltiger Weise anerkannt und ausgesprochen haben, und wenn die Ueberzeugung und Einsicht der Geister ersten Rangs in Betreff der Bedeutung Baaders sich nicht in den Reihen jener des zweiten und dritten Rangs verbreiten sollte, so könnte nur die Verflachung und geistige Versumpfung der Massen der gebildeteren Welt die Schuld davon tragen. Dies ist jedoch kaum ernstlich zu besorgen, da Baaders Schriften trotz dem mehr oder minder Abschrecken-

den seiner Schreibart eine übergewaltige Anziehungskraft einwohnt, die sich über kurz oder lang auch durch die Massen der gelehrten Welt Bahn brechen wird. Zu den Gründen jedoch, welche bei andern hervorragenden Forschern Gesammtausgaben ihrer Werke wünschenswerth oder selbst nothwendig machen, kommt bei unserem Denker ein Grund hinzu, welcher aus der seinen Schriften eigenthümlichen Entwickelungs- und Darstellungsweise entspringt.

Baader hat nämlich im Verhältniss zu der grossen Zahl seiner geistigen Hervorbringungen nur wenige Schriften von grösserem Umfang geschrieben, und auch die etwas grösseren bestehen meistens wieder nur aus untergeordneten Abtheilungen von mehr oder minder loser oder zufälliger Verbindung. Dazu kommt, dass eine streng methodische Entwickelung Baaders Sache nicht ist, dass er sich vielmehr stets dem Zuge seines schöpferischen Genius überlässt, der es liebt in gewaltigen Fulgurationen das Entlegenste zu verknüpfen, die dazwischen liegenden Dunkelheiten vor der Hand auf sich beruhen zu lassen oder zu ignoriren (in den meisten Fällen waren sie für ihn selbst nicht vorhanden) und anstatt die reichlich ausgestreuten Samenkörner tiefer Erkenntniss sofort überall zum Wachsen, Blühen und Reifen zu entwickeln aus unerschöpflicher Fülle des Geistes stets einen neuen Reichthum von Samenkörnern der Erkenntniss auszustreuen. Nur wer die gewaltige Schöpferkraft, die Grandiosität, ja Riesenhaftigkeit dieses Geistes recht erkannt hat, wird anfangen zu begreifen, besonders wenn er die Verbindung des sanguinischen Temperaments mit dem cholerischen, welche Baader eigen war, mit in Rechnung nimmt, dass ein so organisirtes Genie nicht leicht die andere Seite der Aufgabe der Wissenschaft, nämlich die metho-

dische Ausgestaltung seiner Ideen, erfüllen konnte. Aus dem Gesagten darf man jedoch nicht die falsche Vorstellung sich bilden, als ob es in den Schriften unseres Philosophen schlechthin bei dem Ausstreuen von Samenkörnern tieferer Erkenntniss sein Bewenden gehabt hätte. Vielmehr hat Baader seine gesammte Weltanschauung doch weit genug in seinen Schriften ins Einzelne entwickelt, um darin mehr als eine noch so grosse Fülle geistreicher Aphorismen, mit einem Worte, ein eigenthümliches System der Philosophie erblicken zu lassen. Aber freilich wird dennoch Niemand die Wahrheit dieser Behauptung erkennen, der sich nicht in Stand setzt, durch das Licht jeder einzelnen Schrift dieses Forschers alle anderen zu beleuchten. Daher (dringender als bei andern Forschern) das Erforderniss einer wohlgeordneten Gesammtausgabe der Schriften Baaders, wenn dessen Lehre in ihrem ganzen Umfang ergriffen und in ihrer ganzen Tiefe verstanden werden soll.

Auch den vertrautesten Kennern der Schriften unseres Denkers mangelt bis zu dieser Stunde die volle und ganze Kenntniss seiner wissenschaftlichen Leistungen. Wie viele Missverständnisse werden durch die blosse Kenntniss des Ganzen seiner Schriftstellerthätigkeit wegfallen! Welche Vertiefung in diese Schriften, und welche vollkommenere Erfassung ihrer Tiefen wie des Zusammenhangs ihrer Bestimmungen wird durch solche vollständige Kenntniss ermöglicht werden! Aber nicht minder wird auch erst durch die Ermöglichung der vollständigen Kenntniss seiner Leistungen erkannt werden können, worin Baader geirrt hat, und welches die wissenschaftlichen Mittel und Wege sind, um den Wahrheitsgehalt seiner Lehre von jenen Irrthümern zu befreien

und denselben durch Entwickelung neuer Wahrheiten zu bereichern und zu vervollständigen.

Sollte der wissenschaftliche Zweck der Gesammtausgabe der Schriften Baaders erreicht werden, dieselben dem gelehrten und gebildeten Publicum näher zu bringen, und seinen tiefsinnigen Ideen den gebührenden Einfluss auf den Gang der Entwickelung der Philosophie zu verschaffen, so genügte es nicht, die bei Theissing zu Münster (1831—32) in zwei Bänden erschienene Sammlung der philosophischen Schriften und Aufsätze fortzusetzen und die nachgelassenen Schriften an diese Fortsetzung anzureihen, denn eine solche Gesammtausgabe würde jeder inneren Ordnung entbehrt haben und hiemit würden mancherlei Missstände unvermeidlich verknüpft gewesen sein. Um den bemerkten Zweck zu erreichen, musste vielmehr eine Sammlung der Werke Baaders veranstaltet werden, welche völlig von vorne beginnend nach einem durchdachten Plane in der Ordnung alles Einzelnen verfahren konnte, in welcher die meist tiefgreifenden und zahlreichen Erläuterungen des Verfassers zu fast allen seinen gedruckten Schriften an den geeigneten Stellen Aufnahme fänden, und welche endlich von den zahlreichen äusserlichen Nachlässigkeiten, Unachtsamkeiten, Verstössen und tadelnswerthen Angewöhnungen befreit und gereinigt würde, wovon die in ihrem tieferen Grunde an sich selbst gediegene Darstellungsweise Baaders sich fast durchgängig überwuchert zeigt. Die Ausführung eines solchen Planes, nach welchem wir in der begonnenen Gesammtausgabe der Werke Baaders verfahren, wurde wesentlich durch die dankenswerthe Bereitwilligkeit erleichtert, womit die Verlagsbuchhandlungen G. Reimer in Berlin, Fr. H. Köhler in Leipzig (Stuttgart), Liesching in Stuttgart, die Aufnahme der bei ihnen

zuerst verlegten Schriften Baaders in die beabsichtigte Gesammtausgabe genehmigten. Nicht weniger erleichtert wurde die Ausführung des Unternehmens durch die ohne Aufforderung des Herausgebers aus dem lebendigsten Interesse für die wichtige Sache entsprungene Bereiterklärung mehrerer Freunde und Verehrer Baaders zur Uebernahme der Redaction eines Theiles des wissenschaftlichen Nachlasses. In der That konnten sich dem Herausgeber nicht leicht erwünschtere Mitarbeiter an dem umfangreichen Werke zugesellen, als die dem gelehrten Publicum bereits bekannten Männer, welche durch Talent und Geistesbildung wie durch ausgezeichnete Vertrautheit mit den Schriften Baaders vor den Meisten befähigt und berufen waren, die übernommene Arbeit in angemessener und förderlicher Weise zu vollenden.

Bei der Anordnung der zahlreichen Schriften unseres Philosophen konnte entweder chronologisch oder systematisch verfahren werden. Die chronologische Anordnung schien sich bei einem Denker sehr zu empfehlen, der sich der systematischen Darstellung seiner Ideen entschlug und dessen Schriften daher kaum einer systematischen Anordnung fähig schienen. Wenigstens schien der Versuch einer solchen systematischen Anordnung mehr oder minder gezwungen ausfallen zu müssen, indess die chronologische Anordnung sich als die ganz natürliche darzubieten und zugleich mit dem Vortheil verknüpft zu sein schien, den unmittelbarsten und vollkommensten Einblick in den inneren Entwickelungsgang unseres Philosophen zu gestatten. In der That würde sich die chronologische Anordnung der Schriften in einer Gesammtausgabe bei Baader eher rechtfertigen lassen, als bei irgend einem anderen namhaften Denker. Indessen zeigten sich doch mit der chronologischen Anordnung, abgesehen davon, dass sie in voller Strenge

gar nicht ausgeführt werden konnte, grosse Uebelstände verknüpft und namentlich war zu besorgen, dass das dadurch bedingte höchst bunte Untereinandergewürfeltwerden der verschiedenartigsten Materien dem Werke ein seltsames und fast abschreckendes Ansehen verleihen werde. Nach solcher Anordnung konnte es kommen, dass der Abhandlung über Kants Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren unmittelbar der Versuch einer Theorie der Sprengarbeit folgte, ebenso der Abhandlung über die Glaserzeugung jene über das h. Abendmal und endlich der Schrift über die Opfer jene über die Eisenbahnen. Dieses und Aehnliches musste vermieden werden, wenn sich nur irgend die Möglichkeit der Anordnung nach einem anderen Princip zeigte. Bei näherer Betrachtung erwies sich nun aber eine systematische Anordnung allerdings als möglich und so musste diese vorgezogen werden. Obgleich nämlich Baader fast in jeder seiner Schriften, auch da, wo die Ueberschrift nur Untersuchungen eines bestimmten Zweiges der Philosophie erwarten lässt, in die verschiedensten Gebiete der Philosophie übergreift, so gehört doch der Hauptinhalt seiner einzelnen Schriften, namentlich seiner grösseren, stets einer bestimmten philosophischen Disciplin an und es wird z. B. Niemand bezweifeln, dass die Schrift über die Wärme den naturphilosophischen Untersuchungen, die aus sechs Heften bestehende Schrift: Fermenta cognitionis den fundamentalphilosophischen Untersuchungen, die Vorlesungen über das Erkennen überhaupt den erkenntnissphilosophischen, die Vorlesungen über Dogmatik den religionsphilosopischen Untersuchungen zuzuweisen sind. Völlig Gleiches gilt aber von dem grössten Theile der Schriften Baaders und möchte nun auch eine Reihe der kleineren und kleinsten Abhandlungen und Aufsätze nicht mit

gleicher Sicherheit der einen oder anderen der philosophischen Wissenschaften zuzutheilen sein, so könnte dieser Umstand doch nicht gegen die Anordnung nach den einzelnen Wissenschaftszweigen der Philosophie entscheiden. Allein es steht auch mit diesen kleineren Hervorbringungen Baaders in dieser Rücksicht nicht so bedenklich, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, und es bietet sich überall ein aus dem Inhalte hergenommener Grund dar, dieselben da oder dort an die grösseren Massen anzureihen. Sollte indessen auch Der oder Jener einer oder der anderen kleinen Schrift oder Abhandlung eine von der von uns gewählten Stellung verschiedene Einreihung für passend erachten, so werden doch solche ganz vereinzelte und untergeordnete Abweichungen im Urtheil über die zweckmässigste Anordnung im Ganzen von keiner Erheblichkeit sein und uns die Anerkenntniss nicht verkümmern, dass wir im Ganzen mit sorgfältiger Berücksichtigung des Inhalts der einzelnen Stücke diejenige Anordnung getroffen haben, welche durch die Natur und Eigenthümlichkeit dieser Schriften geboten war.

Dass wir hierin den richtigen Weg eingeschlagen haben, ergibt sich auch daraus, dass die rein chronologische Anordnung, wenn sie streng durchgeführt werden sollte, den Wiederabdruck der einzelnen Schriften ohne alle Erweiterung aus den nachgelassenen Erläuterungen ihres Verfassers erfordert haben würde, wodurch die Verweisung der letzteren in einen Anhang des Nachlasses nothwendig geworden und ihr Werth bedeutend verringert worden wäre, da sie durch Losreissung von den Stellen, die sie in helleres Licht setzen sollten, unvermeidlich Vieles von ihrer Verständlichkeit verloren hätten. Da Baader nicht zu jener Classe von Schriftstellern gehört, die bedeutende Umgestaltungen ihrer

Denkweise erfahren haben, da er vielmehr in den Hauptgrundlagen in allen seinen Schriften von den frühesten bis zu den spätesten hin eine und dieselbe Weltanschauung ausspricht und die wenigen Umänderungen einzelner Ueberzeugungen, die darin erkennbar sind, nur als untergeordneter Art sich erweisen, so kann die Kenntniss der Entstehungszeit seiner Schriften und noch mehr nur einzelner Zusätze und Erläuterungen zu denselben nicht von so grossem Gewicht und Interesse sein, dass derselben die aus einer systematischen Anordnung entspringenden Vortheile hätten geopfert werden sollen. Weil jedoch die Zusätze und Erläuterungen den Charakter der treffenden Schriften gar nicht verändern, so konnte nur um so mehr dem chronologischen Interesse soviel Berücksichtigung geschenkt werden, als erforderlich schien. Wir haben daher nicht bloss bei jeder Schrift und jeder Abhandlung das Erscheinungs- oder Entstehungsjahr, sofern es ermittelt werden konnte, genau angegeben, sondern auch für gut gefunden, innerhalb der besonderen Unterabtheilungen die einzelnen Schriften chronologisch anzuordnen, da weder die Wichtigkeit des Inhalts — denn sie sind alle gleichwichtig —, noch die Grösse des Umfangs — denn das wäre doch nur ein äusserlicher Gesichtspunct — ein ausreichendes Princip der Anordnung gewähren wollte. Uebrigens muss hier bemerkt werden, dass die Zusätze und Erläuterungen, die bald als Erweiterung des Textes, bald als Anmerkungen auftreten, die früheren Schriften Baaders nur wenig, dagegen die späteren Schriften zum Theil bedeutend betreffen. Auf diese Weise wird mit Ausnahme des letzten, nur Aphorismen enthaltenden, Bandes jeder Band der ersten Hauptabtheilung den inneren Entwickelungsgang unseres Philosophen abspiegeln und zugleich wird es jedem Leser möglich sein, nach eigenem Er-

messen die Werke Baaders entweder nach der von uns gewählten systematischen Anordnung, oder in der Reihenfolge ihres Entstandenseins zu studiren.

Anders verhält es sich freilich mit den nachgelassenen Schriften unseres Denkers. Da diese theils aus der frühesten, theils aus der spätesten, theils aus der mittleren Lebensperiode stammen, theils aus allen dreien, so würden sie einer chronologischen Gesammtanordnung die grössten Schwierigkeiten bereitet haben. Nach der von uns gewählten Vertheilung des vorliegenden Gesammtstoffes in zwei Hauptabtheilungen wurden diese Schwierigkeiten beseitigt und es konnte nun nur eine untergeordnete Frage sein, in welcher Folge die einzelnen Stücke der zweiten Hauptabtheilung anzuordnen seien. Schwerlich dürfte sich etwas Wesentliches gegen unsere Anordnung der nachgelassenen Schriften einwenden lassen, bei welcher wir es für zweckmässig hielten, mit den Tage- und Studienbüchern zu beginnen und mit der Biographie und dem Briefwechsel zu schliessen, indess es als passend erachtet werden musste, von den dazwischen liegenden zwei Bänden denjenigen dem anderen voranzustellen, der seinem Inhalte nach für die philosophische Weltanschauung Baaders sich als der bedeutsamere und wichtigere erwies. — Im Uebrigen beziehen wir uns für die Kenntniss des Näheren auf die Ankündigung, welche darum auch der Gesammtausgabe beigegeben wird.

Noch ist zu erinnern, dass der Herausgeber der sich der Leitung des Ganzen unterzogen hat, zwar für alles Andere wie z. B. die Richtigkeit des Textes, die Orthographie &c. sich verantwortlich erklärt, dass dagegen für das in den Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen Gesagte nur jeder der einzelnen Herausgeber für sich verantwortlich sein kann.

Eine Charakteristik der Weltanschauung Baaders als philosophischen Systems könnte hier, auch wenn der Raum dazu vorhanden wäre, kaum gegeben werden. Der Herausgeber bezweifelt die Möglichkeit einer Charakteristik vor der Vollendung der Gesammtausgabe, wenigstens einer solchen, die auch sicher wäre, überall das Centrale, Entscheidende und Wichtigste ergriffen zu haben. Denn diejenigen sind oder waren völlig im Irrthum, welche meinen oder meinten, die nachgelassenen Schriften Baaders würden dem Kenner seiner gedruckten Schriften nichts wesentlich Neues bieten und sie stünden an innerem Werthe jedenfalls den erschienenen nach. Der bereits ans Licht getretene erste Band der nachgelassenen Schriften (der eilfte der sämmtlichen Werke) hat jene Meinung vollständig widerlegt, wie denn schon mehrere Stimmen den Inhalt desselben zum Herrlichsten gehörig erklärten, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat. Die folgenden Bände der nachgelassenen Schriften werden an Bedeutung nicht hinter dem erschienenen zurückbleiben, zum grösseren Theile vielmehr denselben noch übertreffen. Der Briefwechsel insbesondere wird alle Erwartungen weit überflügeln.

Einleitung des Herausgebers
zum I. Bande der I. Hauptabtheilung.

Wenn der Herausgeber an verschiedenen Orten die formüberschätzenden und eben darum gehaltunterschätzenden Angriffe mancher Gegner Baaders wegen des Mangels methodischer Entwickelung theils zurückweisen, theils einschränken zu müssen geglaubt hat, so geschah es doch stets mit dem ausdrücklichen Zugeständniss, dass Baader in dieser Beziehung allerdings sehr Vieles, fast Alles zu wünschen übrig gelassen habe. Die Vertheidigung des Herausgebers wies nur hauptsächlich diesem und andern Mängeln gegenüber auf die ungeachtet dessen vorhandenen ausserordentlichen Vorzüge und den urtiefen Gehalt der Schriften Baaders hin, zeigte, dass trotz des nicht strengmethodischen Charakters dieser Schriften dennoch eine nach allen Richtungen hin, wenn auch nicht gleichmässig ausgebildete, philosophische Weltanschauung und insofern dem Gehalte nach ein wahrhaftes und wirkliches System der Philosophie enthalten sei und behauptete überdies, dass dieses System der Philosophie noch dazu an Tiefe der Begründung wie an innerem Gehalte der Wahrheit die Systeme der grössten und geistvollsten Philosophen wenigstens in der Hauptsache überrage *). Diese von dem Her-

---

*) Wenn ein Anonymus in Nr. 228 Jahrgang 1848 der Neuen Jenaer allg Literaturzeitung (S. 911) erklärt, dass die Gesammtausgabe der Baaderschen Schriften zwar für die Geschichte der Philosophie willkommen sein dürfte, dass sie (deren Zustandekommen) aber kaum zu erwarten sei, indem Baader für Philosophie und Religionswissenschaft, welche nicht

ausgeber schon vor zwei Jahrzehnten gewonnene und bald darauf auch öffentlich ausgesprochene Ueberzeugung hat sich demselben

innerhalb des Katholicismus stehe, sondern gegen das katholische wie protestantische Dogma sich gleichermassen kritisch verhalte, nur eine geschichtliche Bedeutung habe, der Baadersche Standpunct aber wirklich der Geschichte bereits angehöre und eine von der Wissenschaft und Kritik zurückgelegte Bildungsstufe bezeichne; so erlaubt sich zunächst der Herausgeber an den H. Anonymus folgende Fragen zu richten: 1) Wird es der H. Anonymus wagen, die von ihm ausgesprochene Behauptung mit zurückgeschlagenem Visir öffentlich zu vertreten? 2) Darf man aus der ganzen Fassung des Artikels nicht stark vermuthen, dass das genannte Werk dem H. Einsender nicht willkommen sein dürfte, nicht einmal weil es doch für die Geschichte der Philosophie nicht wenig interessant sein dürfte, und wenn diese Vermuthung begründet sein sollte, muss man nicht schliessen, dass der Artikel nichts weniger als die Absicht haben sollte, das Zustandekommen des genannten Werkes zu fördern? 3) Würde der H. Anonymus glauben, dass Gesammtausgaben der Werke Platon's, des Aristoteles, des h. Augustinus, des h. Anselmus, Abälard's &c. kaum zu erwarten seien, wenn sie nicht schon da wären, weil die genannten Forscher der Geschichte angehören? 4) Aus welchen Gründen glaubt denn der H. Anonymus in Baaders Schriften den Standpunct einer zurückgelegten Bildungsstufe anzutreffen? Vielleicht, weil Baader Schellingianer gewesen sei? Aber Baader war dies niemals. Vielleicht weil er überhaupt Pantheist gewesen? Aber auch das war Baader niemals. Vermuthlich am Ende also, weil er den Rationalismus des H. Anonymus, der kritisch über das katholische wie über das protestantische Dogma hinausgekommen, nicht theilt. Wenn es nur nicht oft genug nöthiger wäre, sich gegen die vermeintlichen Kritiker einer Sache kritischer oder doch ebenso kritisch zu verhalten, als gegen den Gegenstand ihrer Kritik selber. Baader gehört so wenig einer zurückgelegten Bildungsstufe an, dass vielmehr der Kern seiner Ideen die grösste Zukunft hat, schon darum, weil was der Wahrheit angehört der Ewigkeit sicher ist und desshalb in aller Zeit Gültigkeit wenigstens haben sollte und hoffentlich auch der Hauptsache nach haben wird: eine Behauptung, welche sich ganz gut mit dem Zugeständniss verträgt, theils dass Baader nicht allen Irrthum vermieden, theils dass er nicht überall das Tiefste ergründet hat. Von einem Ausschöpfen des Reichthums und der Tiefen der Wahrheit ist ohnehin so wenig die Rede, dass ganz sicher eine wahrhaft unermessliche Welt höherer Erkenntnisse jenseits der Einsichten Baaders geblieben ist. Den Umfang der Leistungen unseres Forschers kennen indess bis jetzt nur Wenige und die wissenschaftliche Welt wird überrascht und erstaunt sein über diesen Umfang und die Tiefe der Leistungen Baaders, wenn das Werk vollendet vorliegen wird. Ob nun dem H. Anonymus zur Freude oder zum Verdruss, glücklicherweise ist das Zustandekommen der Gesammtausgabe der Werke Fr. Baaders jedem Zweifel entrückt. Dass unsere Geschichtschreiber

seitdem durch alle Geisteskämpfe hindurch und im genaueren Detailstudium der Werke der grossen Philosophen mehr und mehr bestätigt und bewährt. Auch ist der Herausgeber in dieser Ueberzeugung nicht allein stehen geblieben, sondern es haben sich auch Andere der gleichen Ueberzeugung nicht verschliessen können, und sie wird sich voraussichtlich, indess von vielen Seiten her der heftigste Widerspruch zu erwarten steht, unter den tiefer Denkenden ohne Unterschied der christlichen Confessionen ziemlich rasch weiter verbreiten, sobald es durch Vollendung der Gesammtausgabe möglich sein wird, das Ganze der Leistungen dieses tiefsinnigen Forschers zu überschauen. Von selbst aber versteht es sich, dass Baader, so wie er in seinen Schriften sich darstellt, doch nur der Vorläufer des kommenden Messias der Philosophie, des Begründers des wahren Systems der Philosophie sein kann. Ein solches philosophisches Genie erster Grösse, meth. Wissenschafts- und Darstellungskunst mit ächter Schöpferkraft des Geistes vereinigend, wird, wenn nicht die Gesammtanlage und Geschichte der deutschen Nation trügt, sicher in Deutschland

---

der Philosophie bis jetzt so gut wie gar nichts von dem Standpunct, der Stellung und Bedeutung Baaders begriffen haben, hat der Herausg. zum Theil an E. Reinhold und Anderen gezeigt, zum Theil wird er es noch an Anderen, z. B. Michelet &c. darthun. Vergleiche des Herausgebers Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders (Leipzig, Bethmann, 1850) S. XVIII — CXXXVI. Diejenigen, welche besorgen, der Herausgeber übertreibe die Bedeutung Baaders, können aus der Würdigung, welche z. B. J. H. Fichte, der, so hoch er auch Baader stellt, ihn sicher wenigstens nicht überschätzt, neuerlichst unserem Forscher als Staats- und Rechts- oder Socialphilosophen in seiner Ethik hat angedeihen lassen, sich überzeugen, dass derselbe zum mindesten in der Ueberzeugung nicht allein steht, dass Baaders Ideen nicht blosse geistreiche Gedanken, sondern „Ausstrahlungen eines Systems sind und auf der einfachen Gediegenheit einer tiefen Lebensanschauung beruhen.“ (Vergl. System der Ethik. Von J. H. Fichte, Leipzig, Dyck, 1850, I, 447 — 52.) Wäre es auch an dem und der Herausgeber gesteht dies willig zu, dass Baaders Lehre in mehreren Hauptpuncten ganz sicher einer Fortbildung bedarf, wodurch denn natürlich auch eine Umbildung alles davon Abhängigen bedingt sein würde, so werden darum doch die Hauptleistungen dieses tiefen Denkers in die Zukunft hineinwachsen, wie die Werke aller grossen Philosophen keineswegs bloss der Vergangenheit angehört haben, sondern auch noch der Gegenwart angehören und der Zukunft angehören werden.

wann immer ob nun schon bald oder erst nach Jahrhunderten, auftreten.

Es ist einleuchtend, dass der vorliegende Band der Werke Baaders, die philosophische Erkenntnisswissenschaft oder Logik enthaltend, ganz besonders geeignet sein muss, in die eigenthümliche Weltanschauung unseres Philosophen einzuführen. Dabei kann es nach der bekannten Weise desselben Niemanden weiter befremden, in diesem Bande nicht reine Erkenntnisslehre anzutreffen und vielmehr unseren Denker schon hier in alle Gebiete der übrigen philosophischen Wissenschaften hinüberstreifen zu sehen, gleichwie sich durch alle folgenden Bände wieder erkenntnisswissenschaftliche Untersuchungen hindurchziehen, die das hier entwickelte Erkenntnisswissenschaftliche bald erläutern, bald durch neue und wichtige Gesichtspuncte erweitern und bereichern. Für den Herausgeber zeigte sich dabei die besondere Schwierigkeit, so viel thunlich die vielen Wiederholungen, welche in Baaders Schriften vorkommen, zu beschränken. Diejenigen Wiederholungen zwar, welche entweder mit andern Worten geschehen oder, wie meistens mit neuen Gedanken und Beziehungen durchflochten sind, konnte der Herausgeber zu entfernen sich nicht entschliessen, weil der Charakter und vor Allem der Gehalt des Ganzen dadurch wesentlich beeinträchtigt worden wäre. Ganz besonders war es nicht thunlich, aus der Abhandlung Nr. XIV über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens &c. Alles zu streichen, was in der nächst vorhergehenden Abhandlung Nr. XIII über das Verhältniss des Wissens und Glaubens öfter fast mit denselben Worten schon gesagt war, da sonst die damit verwebten Gedanken sammt den Anmerkungen hätten geopfert werden müssen. Der Uebelstand dieser Wiederholungen, der in dieser Weise kaum in einem der folgenden Bände wieder vorkommen wird, dürfte reichlich durch die Tiefe und den Reichthum der in diese Abhandlungen niedergelegten Gekanken aufgewogen werden. Dagegen entfernte der Herausgeber in allen anderen Fällen unbedenklich diejenigen Wiederholungen, welche in nicht ganz geringer Anzahl früher und anderwärts schon Gesagtes wörtlich wiedergeben, mochte es nun im Text, oder mochte es in den Anmer-

kungen vorkommen. Dieses Verfahren gestattete dem Herausgeber, ohne die vorgezeichneten Grenzen des Umfangs dieses Bandes erheblich zu überschreiten, eine um so ausgedehntere Benutzung der im Nachlass vorhandenen reichen Erläuterungen und Ergänzungen zu den einzelnen Schriften unseres Denkers, die hiedurch indessen keineswegs erschöpft sind, da nur das Wichtigste und Unentbehrlichste zur Mittheilung ausgewählt wurde. Auch gewann der Herausgeber dadurch einigen Raum für literarische Nachweisungen, Widerlegung factisch unrichtiger Auffassungen der Lehren Baaders und mancherlei Erörterungen, welche er, mit dem Anfangsbuchstaben seines Namens (H.) versehen, als Anmerkungen unter den fortlaufenden Text stellte. Diese würden noch viel zahlreicher ausgefallen sein, wenn es der Raum gestattet hätte.

Zur richtigen Erfassung des Charakteristischen der philosophischen Erkenntnisswissenschaft Baaders ist vor Allem die Einsicht wichtig, dass sie unserem Denker mit der philosophischen Logik identisch ist. Die Entgegensetzung der Logik und der Metaphysik ist bei Baader wie bei Fichte, Schelling, Hegel und Krause &c. verschwunden. Kant hatte zwar noch diesen Gegensatz sanctionirt, ja sogar schärfer hervorgehoben, als er vor ihm betont wurde, und ist dadurch der Chorführer der zahllosen neueren Pfleger und Vertheidiger der formellen (d. h. der nichtmetaphysischen) Logik geworden, hatte aber doch bereits die Idee einer speculativen Logik neu geweckt und die Aufmerksamkeit der denkenden Köpfe auf diese Idee hingelenkt. Nach Kant ist die allgemeine Logik die Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder von der blossen Form des Denkens überhaupt. Sie ist daher: 1) die Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und somit Propädeutik alles Verstandesgebrauchs, 2) eine allgemeine Vernunftkunst, Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen und also nur insofern ein Organon, das aber nicht zur Erweiterung, sondern bloss zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient, 3) ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, der lauter Gesetze a priori, also nothwendige und

allgemeine Gesetze enthalten muss, 4) obgleich eine Wissenschaft der blossen Form nach oder von der blossen Form unseres Verstandeserkenntnisses, inwiefern sie von allen Objecten, worauf sie beziehbar ist, abstrahirt, ist sie doch insofern zugleich eine Vernunftwissenschaft der Materie nach, inwiefern sie die Vernunft zu ihrem Objecte hat oder inwiefern sie eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft ist, nicht zwar nach deren Vermögen in Ansehung der Objecte, sondern vielmehr nur nach deren Vermögen in Ansehung der Form und 5) eine Doctrin oder demonstrirte Theorie, denn sie beschäftigt sich nur mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens und beruht somit auf Principien a priori *). Weil es nun aber, sagt Kant, sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt, so könnte doch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirte und die auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen ginge, sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann. In der Erwartung, dass es vielleich Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkennt-

---

*) J. Kants Werke. Herausgegeben von Hartenstein (Leipzig, Modes und Baumann, 1838—1839) I, 334—37. Vergl. II, 90, 91. — J. Kants Sämmtliche Werke Herausgegeben von Carl Rosenkranz und Friedrich Wilh. Schubert. (Leipzig, L. Voss, 1838—42.) III, 171—175. Vergl. II, 56—58.

nisse ohne Unterschied *). Die allgemeine (formale) Logik trägt in den allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes Kriterien der Wahrheit vor. Denn was diesen Gesetzen widerspricht ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Allein obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit die negative Bedingung aller Wahrheit, allein den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirstein entdecken. Daher kann sich Niemand wagen bloss mit der Logik über Gegenstände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benützung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen **).

Besonders die zuletzt angegebenen Bestimmungen haben der Kantischen Bestimmung des Begriffs der Logik eine weitverbreitete Geltung verschafft. Denn das wenigstens schien doch unwiderleglich, dass die Logik als besondere, wenn auch alle anderen philosophischen (und nichtphilosophischen) Wissenschaften bedingende, Wissenschaft ihr eigenthümliches Gebiet haben müsse und folglich nicht die Gegenstände der anderen philosophischen Wissenschaften schon durch blosse Logik erkannt und begriffen werden könnten. Kant hielt aber diese richtige Behauptung irrigerweise für identisch mit der andern, dass folglich die Logik an und für sich selbst eine bloss formale Wissenschaft sei, die allen Gehalt der Erkenntniss ausser sich oder jenseits ihrer Grenzen habe, indess er doch nur höchstens berechtigt war, zu sagen, dass die Logik beziehungsweise und im Verhältniss zu den anderen phi-

---

*) J. Kants Werke von Hartenstein II, 91—93. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 59—60.

**) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 94—95. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 61—63.

losophischen und nichtphilosophischen Wissenschaften als formale Wissenschaft erscheine, womit aber ihr Wesen an und für sich selbst noch gar nicht bestimmt war. Wollte Kant die Logik nicht zu einer völlig gehaltlosen und wesenlosen Wissenschaft herabsinken lassen, so musste er selbst darauf bedacht sein, ihr einen eigenthümlichen Inhalt anzuweisen oder diesen aufzuzeigen und so erklärt er denn in der That selbst, dass die Logik, inwiefern sie die Gesetze des Verstandes und der Vernunft darlege, an diesen allerdings ihre eigenthümliche Materie, ihren eigenen Inhalt und Gehalt habe. Allein diese Behauptung kommt ohnehin nur in seiner von Jäsche herausgegebenen Logik vor, indess man sich in seiner Kritik der reinen Vernunft vergeblich nach einer solchen Bestimmung umsieht. Freilich kann man nicht mit Recht sagen, dass Kants Begriffsbestimmung der Logik in seiner Kritik der reinen Vernunft der in seiner Logik gegebenen ausdrücklich oder geradezu und der Sache nach widerspreche, aber eine gewisse Unbestimmtheit verräth sich doch darin, dass er dort der Frage nach der Materie der Logik ausweicht, indem nur beiläufig die Definition gegeben wird: die Logik sei die Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt. (W. II, 89.) Ebenso weicht Kant in der Kritik der reinen Vernunft bei den Untersuchungen über die Logik (W. II, 88 ff.) der Bezeichnung der (allg.) Logik als einer bloss formalen Wissenschaft aus. Wo er sie im Unterschiede seiner transscendentalen Logik bestimmen muss, nennt er sie sichtlich ausweichend die allgemeine Logik (II, 92). So mangelt zwar Kant die Einsicht, dass die Logik ihren eigenthümlichen Gehalt habe, nicht schlechthin, aber es wird, sofern es sich nicht um die transscendentale, sondern um die allgemeine Logik handelt, weiter kein Gewicht darauf gelegt, und sofort, quasi re bene gesta, vielmehr die formelle Natur der Logik, die nur beziehungsweise, und auch hier nicht so, wie Kant will, wahr ist, an und für sich geltend gemacht. Kant fehlt hier, sofern er die Logik nur als Formwissenschaft behandelt, gegen die logischen Gesetze der Definition, nach welchen der Begriff einer Sache nicht gewonnen wird durch Aufzeigung dessen, was sie im Verhältniss zu einer oder zu anderen

Sachen ist, sondern nur durch oder doch sicher nicht ohne Angabe dessen, was sie selbst an und für sich ist *).

Hat aber die Logik ihren eigenthümlichen Gehalt und ist sie somit eine gehaltvolle Wissenschaft, so ist sie sicher auch eine Wesenwissenschaft, nemlich die Wissenschaft vom Wesen wenigstens des Denkens, und da jede Wesenwissenschaft metaphysisch, so ist auch die Logik metaphysisch. Wenn Kant behauptet, die (allgemeine) Logik sei eine apriorische und doch keine metaphysische Wissenschaft, so lag es ihm ob, erst zu erweisen, dass eine Wissenschaft a priori sein könne, ohne metaphysisch zu sein, wozu er nicht einmal den Versuch gemacht hat, der übrigens nothwendig hätte misslingen müssen. Ist die Logik, wie Kant zugibt, eine apriorische, so ist sie eo ipso auch eine metaphysische Wissenschaft. Diese Behauptung kann auch so gestellt werden: Ist die Logik eine philosophische, so ist sie auch eine metaphysische Wissenschaft. Oder könnte es in der That eine philosophische Wissenschaft geben, welche des Grundcharakters des Philosophischen ermangelte? Wirklich? Dann gibt es wahrhaftig auch ein Wissenschaftliches überhaupt, welches des Grundcharakters des Wissenschaftlichen entbehrt, ein Wahres, das des Grundcharakters der Wahrheit entbehrt, und so des Guten, des Schönen, des Gerechten u. s. w. Diejenigen, welche bei wesentlicher Uebereinstimmung mit der Kantischen Begriffsbestimmung der Logik diese Wissenschaft ganz aus dem Umkreis der philosophischen Wissenschaften verbannten und als blosse Propädeutik zur Philosophie in deren Vorhof stellten, haben damit freilich zwar der Sache nicht Genüge gethan, aber sie handelten doch nach einer richtigeren Einsicht, als die formalistischen Logiker, welche ihr das Wesen einer philosophischen Wissenschaft raubten und sie doch als eine philosophische Wissenschaft geachtet wissen wollten **).

---

*) Man vergleiche die vortrefflichen Erörterungen Krause's über formale und materiale Wissenschaft überhaupt und insbesondere über die formale oder materiale Natur der Logik in seinen Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, Dieterich, 1828, S. 271, 276.

**) Diesen Widerspruch liess sich Kant selbst zu Schulden kommen,

Dass aber Kant der Logik, ungeachtet er ihr die Apriorität ihrer Bestimmungen vindiciren wollte, in seiner thatsächlichen Ausführung den Charakter des Philosophischen raubte, ergibt sich schon daraus, dass er dieselben nicht im mindesten wissenschaftlich abgeleitet oder begründet, sondern sie als ein schon Fertiges aus der Aristotelischen Logik herübergenommen hat. Da Kant doch die wissenschaftliche Möglichkeit einer transscendentalen d. h. speculativen Logik statuirte, so gab es also nach Kant zwei Logiken oder mit anderen Worten die Logik trat in zweifacher Gestalt auf und was das allerschlimmste war, die formale Logik wurde nicht durch die speculative, sondern die speculative wurde durch die formale begründet, die doch selbst zwar wohl der leeren Behauptung nach eines wissenschaftlichen Fundaments nicht entbehrte, aber eines solchen der thatsächlichen Ausführung und Leistung nach in der That ermangelte. Dieser Missstand konnte sich auch den scharfsinnigeren Köpfen, die sich über die gewöhnliche gedankenlose Nachbeterei erhoben, nicht verbergen. So kehrte denn Salomon Maimon zunächst das Verhältniss der zwei Kantischen Logiken um und behauptete, die allgemeine oder formale Logik setze nothwendig transscendentale Begriffe und Grundsätze voraus, ohne welche ihre Formen gar keine Bedeutung hätten. Die Kritik der Vernunft, sagt S. Maimon, habe den Uebergang von der Logik zur Transscendentalphilosophie, vom formellen Denken zum reellen Denken gezeigt, sie habe aber nicht gezeigt, wie die Logik selbst zur Würde einer auf allgemein-gültigen Principien ruhenden systematischen Wissenschaft gelangt sei. Die Kritik der Vernunft setze die Logik als eine längst vollendete Wissenschaft voraus, die seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts habe thun dürfen und

---

indem er die Logik bald eine a priori demonstrirte (also doch wohl eine philosophische, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften fallende) Doctrin (I, 335—37), bald eine blosse Propädeutik (I, 341), bald in einem Athem die Grundlage zu allen anderen Wissenschaften und die Propädeutik alles Verstandesgebrauchs (I, 334) nennt. Vergleiche dagegen die richtigen Bestimmungen bei Krause im Abriss des Systems der Logik als philosophischer Wissenschaft. Göttingen, Dieterich, 1828, S. 9—10.

noch bis jetzt keinen Schritt vorwärts habe thun können *). Da aber die logischen Formen, von ihrer transscendentalen Bedeutung abstrahirt, gar keine Bedeutung hätten, so könne nicht die Logik der Transscendentalphilosophie, sondern diese müsse jener vorausgeschickt werden **).

So begründet die Einwendungen Maimons gegen Kant sind, so blieb doch nach seiner Auffassung der offenbare Missstand einer zweifachen Logik bestehen, ein Dualismus der im ganzen Umfang der Wissenschaften seines Gleichen nicht hat. Auch J. G. Fichte liess in der ersten Gestaltung seines Systems diesen Dualismus der Logik noch bestehen. Um aber Fichte's Ansicht von der Logik genau zu erfassen, müssen wir uns nochmals zu Kant zurückwenden. Dieser merkwürdige Reformator der Philosophie, der eine Fülle von Geist und einen seltenen Grad von Scharfsinn aufbot, um die Vernunft und Philosophie zu demüthigen, ohne für den Glauben eine feste Grundlage zu gewinnen, war beim Lichte betrachtet, denn doch nur von der halben Verzweifelung an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit ausgegangen. Er wäre gar nicht auf den Gedanken gekommen, dass es nöthig sei vorerst die Vernunft nach ihrem Vermögen zur Erkenntniss der Wahrheit und des Wesens der Dinge zu untersuchen, wenn ihn nicht schon der Zweifel an diesem Vermögen der Vernunft beschlichen gehabt hätte ***). Er würde aber auch diese Untersuchung für unmöglich haben erachten müssen, wenn er nicht dennoch zugleich wieder vorausgesetzt hätte, die Vernunft müsse doch über ihr Vermögen zur Erkenntniss der Wahrheit gültig und wahrheitgemäss entscheiden

*) J. Kants Werke, Ausgabe von Hartenstein, II, 12. — Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 664.

**) Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens &c. von Salomon Maimon. Berlin, Felisch 1794. S. 404—8.

***) Dieser Zweifel bezog sich nicht auf die Frage, ob die Vernunft ihre ursprüngliche Integrität durch Missbrauch, Sünde &c. theilweise eingebüsst habe, sondern ob sie ihrer ursprünglichen Natur nach fähig sei, die Wahrheit zu erkennen. Der unvernünftigen Annahme eines radicalen Bösen entsprach die eben so unvernünftige Annahme einer constitutiven (radicalen) Trüglichkeit der Vernunft.

können, da diese Untersuchung doch nur vor dem Forum der zu untersuchenden Vernunft und durch sie geführt werden sollte. Wenn daher Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft sagt, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen *), so hat er also geglaubt, durch Wissen das Wissen aufheben, durch die Vernunft selbst die Vernunft demüthigen zu können, und er hat dies aus keinem andern Grunde für nöthig erachtet, als weil er keinen andern Weg für möglich hielt, dem immer drohender hereinbrechenden Unglauben, nicht an die christliche Religion, denn an diese in ihrer specifischen Bestimmtheit glaubte Kant selbst nicht, sondern sogar an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, also dem Hereinbrechen des Materialismus einen Damm entgegenzusetzen.

Kant wurde dabei eben so sehr von dem Unglauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit und somit an die Erkenntnissfähigkeit der menschlichen Vernunft beherrscht, als zugleich von einem tiefen und starken sittlichen Interesse geleitet. Wenn es Kant auch nicht ausdrücklich sagt, ja wenn er diesen Zusammenhang seiner Gedanken sogar sich selbst zu verbergen strebt, so ist doch leicht zu durchschauen, dass er besorgte oder meinte, der Verstand, seinem strengen, nothwendigen Gang überlassen, zerstöre in seiner Anwendung auf das Uebersinnliche die objective Gültigkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und lange unvermeidlich bei dem Atheismus und Pantheismus &c. an. Da schien ihm keine andere Rettung möglich, als Kritik der reinen Vernunft. Kann diese nicht zeigen, dass die Vernunft gar nicht berechtigt und nicht im Stande ist, ihre Gesetze und Kategorien auf das Uebersinnliche anzuwenden, so hielt Kant Alles für verloren. Vermag aber die Kritik der Vernunft zu zeigen, sann er sich aus, dass die Vernunft ganz unfähig ist, über das Wesen der Dinge wissenschaftlich etwas auszumachen, dann ist die Möglichkeit und die Hoffnung vorhanden, die übersinnlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für den Glauben zu retten.

*) J. Kants Werke. Ausg. v. Hartenstein. II, 26. Ausg. v. Rosenkranz und Schubert, II, 679.

Denn wenn die Vernunft gänzlich unfähig ist, über das Wesen der Dinge, das Uebersinnliche etwas auszumachen, so ist es nicht minder eine Anmaassung zu behaupten, man habe wissenschaftlich die Nichtexistenz Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit erkannt und begriffen, als es eine Anmaassung wäre zu behaupten, man habe wissenschaftlich erkannt und begriffen, dass und was Gott, die Seele, die Welt sei und dass und wie Freiheit und Unsterblichkeit gegründet seien. Ist aber die wissenschaftliche Widerlegung dieser Ideen der Vernunft unmöglich, so ist es nicht widersinnig, die Gültigkeit jener Ideen zu postuliren und im Glauben anzunehmen, da sich Jeder sagen muss, dass er ohne deren Annahme kein sittlicher, rechtschaffener Mensch sein und keinen sittlichen Werth haben würde. Ebendesshalb wird jene Annahme, jener Glaube dem Menschen sogar sittliche Pflicht *).

Die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniss des Wesens der Dinge folgt aber nach Kant unwidersprechlich aus der unbestochenen Selbstbetrachtung im Vergleich mit dem, was die vollkommene Wesenserkenntniss erfordern würde **). Unsere Erkenntniss entspringt nach Kants Kritik der reinen Vernunft aus zwei vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringenden Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe). Durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnisse zu dieser Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe

---

*) J. Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein. IV, 245—54.

**) Es ist doch merkwürdig, dass Kant zu wissen behauptet, was zur vollkommenen Wesenserkenntniss erfordert würde, wenn sie für den Menschen möglich wäre oder sein sollte. Aber wenn die Vernunft vom Uebersinnlichen nichts wissen kann, wie kann sie denn wissen, dass das Angegebene die wahren Erfordernisse der vollkommenen Wesenserkenntniss sind?

eine Erkenntniss abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori. Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen. Desswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik *).

*) J. Kants Werke. Ausg. von Hartenstein, II, 88—89. Ausg. von Rosenkranz und Schubert, II, 55—56.

Nur unter zwei Bedingungen ist die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich. Es bedarf dazu einer Anschauung, durch die der Gegenstand, aber nur als Erscheinung, gegeben wird, und eines Begriffs, durch den ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht *). Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei.

Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich, also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. (W. II, 138) Hieraus fliesst nun unwidersprechlich, dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, bezogen werden können. (W. II, 243.)

Zur Charakteristik seiner Erkenntnisslehre hatte Kant mit besonderem Wohlgefallen die Vergleichung mit dem astronomischen System des Copernicus herbeigezogen. „Bisher sagt er, nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um

*) Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein, II, 124. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 88.

den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess *).

Allein da nach Kant die Gegenstände der Sinne nur in Rücksicht des Formalen, der allgemeinen Kategorien sich nach dem Verstande richten müssen, der Verstand aber in Rücksicht der besonderen Beschaffenheiten der Sinnesgegenstände sich nach diesen richten muss, so hätte Kant das Verhältniss des denkenden Geistes zu dem Inbegriff der sinnlichen Dinge wohl richtiger dem Verhältnisse der Doppelsterne verglichen, deren jeder den andern umkreiset, so dass sie sich wechselseitig umkreisen. Weit richtiger konnte Baader seine Erkenntnisslehre mit der heliocentrischen Lehre des Copernicus vergleichen.

Denn seine theocentrische Lehre lässt den geschaffenen Geist die absolute Gottessonne, die Natur den Geist und mit dem Geiste die Gottessonne umkreisen. Die Vernunft wurde von Kant wohl als Vermögen der Principien ausgesprochen, aber sie konnte von diesen Ideen keinen constitutiven, sondern nur einen regulativen Gebrauch machen und wurde daher von ihm doch wieder zum blossen Verstande des Verstandes herabgesetzt. Dennoch unterlag sie nach ihm einer unvermeidlichen Illusion, die subjective Grundsätze als objective unterschiebe, eine Illusion, die ihr (der menschlichen Vernunft) unhintertreiblich anhänge, und die selbst, nachdem die Kritik der reinen Vernunft ihr Blendwerk aufgedeckt habe, dennoch nicht aufhören werde, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürften **).

Hatte Kant gelehrt, die Erscheinungen setzten zwar etwas voraus, was erscheine, dieses sei aber als Ding an sich völlig unerkennbar, so erklärte nun Fichte für Inconsequenz, dass Kant noch immer das Gegebensein der Erscheinung von Aussen stehen liess, und schritt, eine Philosophie „aus einem Stück" erstrebend,

---

*) Kants Werke. Ausgabe von Hartenstein, II, 17—18. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert. II, 670—671.

**) Kants Werke von Hartenstein, II, 278—79. Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 241—242.

zum wenigstens der Absicht nach entschiedenen Idealismus fort, indem er das unerkennbar sein sollende Ding an sich völlig aufhob und die gesammte sogenannte gegenständliche Welt aus der einfachen Freithätigkeit des Selbstbewusstseins oder des Ichs mit Hilfe der in ihm selbst entstehenden, nun an die Stelle des fremden Nicht-Ich getretenen Beschränkung zu erklären versuchte. Die vermeinte Realität galt ihm also nur als das Product einer Reihe freier Handlungen des Ichs. Die Denkformen konnten ihm daher auch keine andere Bedeutung haben, als solche Handlungen zu sein. Die Logik erhielt also eine vollkommen veränderte Bedeutung. Die allgemeine Grundwissenschaft, welche die Principien des Erkennens und Denkens, allen Gehalt und alle Formen des Wissens als freie Handlungen des Ichs darstellt, ist nach Fichte die Wissenschaftslehre. Die allgemeine Logik wird erst mit allen ihren Grundsätzen in der Wissenschaftslehre deducirt und bestimmt. Als für sich seiende formelle Wissenschaft ist sie gar keine philosophische Wissenschaft, sie beruht auf einer willkürlichen Abstraction, einer zufälligen Begrenzung der freien Thätigkeit des Geistes. Sie setzt das Erkennen, welches die Wissenschaftslehre ableitet, voraus, und fängt da an, wo diese aufhört. Sie beruht nicht auf dem Verstande, sondern auf der Thätigkeit der schaffenden Einbildungskraft *). Während Fichte bei der ersten Grundlegung seines Systems (1794) neben der transscendentalen Logik noch die gemeine, wenn gleich nicht als philosophische bestehen liess und sogar sagte, dass ihrer Würde dadurch, dass ihr der philosophische Charakter abgesprochen werde, gar kein Abbruch geschehen solle, während er sich hier noch begnügt mit dem Zugeständnisse, dass die formale Logik nicht die Wissenschaftslehre, sondern umgekehrt die Wissen-

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie von J. G. Fichte. (Weimar, 1794) S. 45—48. Vergleiche: Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen von J. G. Fichte. Jena und Leipzig, Gabler, 1795. S. 97. Dann Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipzig, 1794. S. 203—4 ff. 2te Auflage. Jena, 1802. S. 2—13, 280 ff. Antwortschreiben an H. Prof. Reinhold. Tübingen, 1801. S. 41—47.

Mantel oder dauerhafte Ziegel zu verfertigen. Die Logik ist Reproduction des von der Anschauung abgesonderten Denkens im ursprünglichen Wissen. Es ist darum klar, dass die Wahrheit und Richtigkeit des in ihr Aufgestellten sich darauf gründet, ob sie eine richtige und treue Reproduction sei, ob im wirklichen Wissen das Denken eben so vorkomme, wie sie es beschreibt, ob sie in ihrer Beschreibung nichts davon nimmt, oder hinzuthut. Sie ist Bild, ein Bild aber hat kein Verdienst, als das der Treue, dass es Nichts sei durch sich selbst und für sich selbst, sondern Alles durch das in ihm Abgebildete und mit ihm. Und so könnte demnach die Logik ihre Richtigkeit beweisen nur durch eine Vergleichung mit dem in ihr Abgebildeten und der dargethanen Uebereinstimmung des Bildes und des Gebildeten. Also durch ein zweites Bild. Zu diesem aber könnte, wie zum ersten, sie auch nur durch Reproduction kommen. Wie soll nun die zweite Reproduction anders ausfallen, als die erste, und falls sie anders ausfiele, woher wollte sie beweisen, dass sie besser ausgefallen sei? Etwa durch die dritte, vierte, fünfte? Welche kann irgend ein grösseres Recht haben, als die andere? Es gibt also kein Mittel, die Reproduction zu prüfen, ausser durch sich selbst, und so kommt denn die Reproduction und so auch die Logik niemals aus sich heraus und kann sich selbst gar nicht prüfen. Ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit hängt ab vom Ungefähr.

Wir dagegen, von Reproduction gar nichts wissen wollend und dieselbe ganz überspringend, haben ein solches Bild des ursprünglichen Denkens, das seine Richtigkeit selbst beweiset. Es ist aus dem schlechthin angeschauten Gesetze, durch welches das Denken da ist, gefolgert. Unsere Erkenntnissquelle ist nicht die Beobachtung und Reproduction, welche gänzlich ihrer Dienste entlassen sind, sondern die intellectuelle Anschauung des Gesetzes. Jetzt könnte man sagen, ist ein Kriterium der gewöhnlichen Logik gefunden, mit dem Verstandesbilde des Denkens muss ihr factisches Reproductionsbild desselben übereinstimmen. Wohl: die Absicht war, ein Bild des Denkens zu haben: dies haben wir und zwar ein solches, das den Beweis seiner Richtigkeit in sich selbst trägt. Wozu braucht man denn noch ein

zweites zu bilden, das seinen Beweis nicht in sich selbst trägt, das richtig nur ist, insofern es mit dem ersten durchaus übereinstimmt, und die blosse Wiederholung desselben ist? Wozu diese zweimalige Setzung desselben, und wie ist sie überhaupt möglich. Also die gemeine Logik ist durch eine wissenschaftliche Philosophie, und durch einen Theil derselben, die transscendentale Logik, ganz und gar aufgehoben und vernichtet. Sie war ein für die Entwickelung des menschlichen Geistes nothwendiger Versuch, durch empirische Beobachtung das zu finden, zu dessen Gesetze sich die Einsicht noch nicht erhoben hatte. Jetzt wird es eingesehen aus dem Gesetze; die empirische Beobachtung fällt darum weg. Nachdem der Tag angebrochen ist, wird das Organ, wodurch man in der dicken Finsterniss freilich allein sich orientiren konnte, das Tappen, des Dienstes entlassen. Eine lästige und der Wissenschaftslehre sehr beschwerliche Inconsequenz von Kant war es, dass er neben seiner transscendentalen Logik doch die gemeine wollte stehen und gelten lassen." (Vergl. Fichte's nachgelassene Werke B. I, Seite 121, 126 &c. 324 &c. und besonders 327, 328, 329, 330.)

Schelling sprach sich im Wesentlichen ganz übereinstimmend mit Fichte über die Logik Kants aus. In seiner Schrift: System des transscendentalen Idealismus *) sucht er zu zeigen, dass Wissenschaftslehre nur möglich sei, wenn das Wissen ein absolutes Princip in sich selbst habe, in welchem die ursprüngliche Form und der ursprüngliche Inhalt sich wechselseitig durcheinander bedingten. Wenn aber hienach kein formelles Princip gedacht werden könne, ohne ein materielles, und kein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen, so sei es offenbar eine falsche Voraussetzung, die (formalen) Grundsätze der Logik als unbedingte, nicht ableitbare zu behaupten. Die Logik könne also nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen der Wissenschaftslehre entstehen.

In seinen geistvollen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums zählt Schelling die formale Logik

*) System des transscendentalen Idealismus von Schelling (Tübingen, Cotta, 1800) S. 33—37.

Die Logik ist etwas Anderes für den, der zu ihr hintritt, und etwas Anderes für den, der von den concreten Wissenschaften zu ihr zurückkommt. Wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstractionen, das, auf sich selbst beschränkt, nicht über die andern Kenntnisse und Wissenschaften übergreift.... Die erste Bekanntschaft mit der Logik schränkt ihre Bedeutung nur auf sie selbst ein; ihr Inhalt gilt nur für eine isolirte Beschäftigung mit den Denkbestimmungen, neben der die andern wissenschaftlichen Beschäftigungen ein eigener Stoff und Inhalt für sich sind, auf welche das Logische nur einen formellen Einfluss hat. Erst aus der tiefern Kenntniss der andern Wissenschaften erhebt sich für den subjectiven Geist das Logische als ein nicht nur abstract Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besonderen in sich fassende Allgemeine, als die allgemeine Wahrheit, als das Wesen alles sonstigen Inhalts *).

Kant hatte es für die Hauptfrage aller Philosophie erklärt: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? **) mit andern Worten: Gibt es eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss? Zuverlässig, antwortet Kant sich selbst, denn unter den mannigfaltigen Vorstellungen, die nur Einzelnes, Wechselndes, Unvollständiges enthalten, finden sich in unserem Bewusstsein zugleich solche, denen wir das Prädicat der Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht absprechen können. Nothwendigkeit und Allgemeinheit bezeichnen aber den Charakter der apriorischen Erkenntnisse; denn weil Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht aus dem Empirischen herstammen kann, so gehört es der Spon-

---

und also auch durch Hegel nicht erschüttertes Bollwerk aufgerichtet haben. Vergl. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre von H. M. Chalybäus. Kiel, Schwers, 1846. S. 39, und: Die moderne Sophistik beleuchtet von Chalybäus. Kiel, Schwers, 1842. Vergl. auch Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie von Ed. Schmidt S. 109—11. — Die Fundamentalphilosophie in genetischer Entwickelung mit besonderer Rücksicht jedes einzelnen Problems, von Dr. J Fr. J. Tafel (Tübingen, 1848) I, 280—316.

*) Hegels Werke III, 45—47.

**) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 49.

taneität des Denkens an, oder ist a priori *). Die (logischen) Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe (die Kategorien) begründen die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnisse. Indem sie überhaupt Beziehungen enthalten, bilden sie synthetische Urtheile a priori. Ein System von Begriffen, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern nur mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt, würde Transscendentalphilosophie sein. Die Theile der Transscendentalphilosophie würden dann sein nach den zwei Quellen der menschlichen Erkenntniss, der Sinnlichkeit und des Verstandes: 1) Die Transscendentalsinnenlehre (Aesthetik), 2) die Transscendentallogik. Jene wäre die Wissenschaft von den Vorstellungen a priori, welche die Sinnlichkeit als Bedingungen, unter denen uns Gegenstände gegeben werden, betreffen. Diese wäre die Wissenschaft der Begriffe, die sich bloss als Handlungen des reinen Denkens a priori auf Gegenstände beziehen, oder die Wissenschaft der reinen Verstandes- und Vernunfterkenntniss, durch welche wir Gegenstände völlig a priori denken **).

Allein nach der Art, wie Kant die Spontaneität des Denkens zur Receptivität der Sinnlichkeit stellt, ist es rein unbegreiflich, wie es solche Erkenntnisse a priori soll geben können. Wir haben gehört, dass nach Kants eigenen Worten weder Begriff ohne Anschauung, noch Anschauung ohne Begriff Erkenntniss geben können. Dann ist ja aber jede von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss schlechthin unmöglich und somit gibt es auch keine Erkenntnisse a priori, es müsste denn Begriffe geben können, die nichts begreifen und doch Begriffe wären. Es ist ein Widerspruch: einerseits zu behaupten, Erkenntnisse a priori seien solche, welche aller Erfahrung zu Grunde lägen und die-

---

*) Die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Wahrheiten an sich selbst ist bekanntlich keine Kantische Erfindung. Vergl. die scharfsinnige Auseinandersetzung dieses Unterschiedes bei Leibniz in Ulrichs Uebersetzung seiner philosophischen Werke (Halle, Hendel, 1778) I, 89 ff.

**) Kants Werke von Hartenstein, II, 53 ff., 131, 168. — Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, II, 25 ff.

selbe erst möglich machten und andererseits doch wieder zu behaupten, die Begriffe a priori, welche die Erfahrung bedingen oder möglich machen sollen, seien ohne die durch sinnliche Erscheinung bedingte Erfahrung völlig leer. Nach dieser Lehre ist der Verstand ein Inbegriff von inhaltlosen Formen und die Sinnenwelt ein formloser Stoff. Nun gibt es aber nirgends und in keiner Sphäre des wirklichen Seins eine inhaltlose Form und in keiner einen formlosen Inhalt oder Stoff*). Ueberall sind Form und Inhalt beisammen oder ineinander. Hätte der Geist nicht seinen Inhalt in sich selbst, so vermöchte er nie einen ausser ihm seienden Inhalt zu begreifen und hätte der ausser dem Geiste seiende Inhalt nicht seine ihm eigenthümliche Form, so könnte er nie begriffen werden. Nicht die Behauptung, dass es eine Erkenntniss a priori und eine Erkenntniss (Kenntniss) a posteriori gebe, sondern die Begriffsbestimmung der ersteren und die Bestimmung des Verhältnisses der ersteren zu der zweiten und dieser zu jener ist das Grundirrige in dem Systeme Kants. Gibt es eine Erkenntniss a priori, so kann sie nicht eine bloss formelle sein, so muss sie nothwendig ihren bestimmten Inhalt haben und somit eine gehaltvolle Erkenntniss sein. Ist alle apriorische Erkenntniss bloss formell und somit gehaltlos, gewinnt die Erkenntniss nur Gehalt durch das erfahrungsmässige Sinnliche, so ist dieses die Hauptsache, der Kern, die eigentliche Substanz alles Erkennens, die Philosophie sinkt trotz alles Sträubens doch zum Empirismus, dann zum Sensualismus und schliesslich zum Materialismus herab. Denn es gibt dann keinen anderen Gehalt der Erkenntniss, als den aus den Sinnen und der Sinnenwelt stammenden. Ohne sinnlichen Gehalt ist die Erkenntniss völlig leer, eine hohle Form, ein Schemen oder Schatten. Unter dieser Voraussetzung würde es nicht nur mit dem Gehalte der Logik, sondern auch mit dem Gehalte der Ethik &c. schlecht bestellt sein.

*) Diese Wahrheit hat auch Schulze mit Feinheit ausgeführt in seiner Psychischen Anthropologie. 3te Auflage (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1826) S. 192. Jacobi ohnehin verwarf die Kantische Trennung. Vergl. dessen Werke, II, 263, „Jede Wahrnehmung ist an sich schon ein Begriff.“ Ib. 272.

Kants bewusstlose Richtung auf die Natur als Sinnenwelt verräth sich deutlich aus dem für seine Philosophie verhängnissvollen Irrthum, womit er seine Kritik der reinen Vernunft eröffnete, dass er kein anderes Erfahrungswissen kennt, als das sinnliche oder durch die Sinne vermittelte *). Als ob die Seele, der Geist nicht ein Erfahrungswissen von sich selbst, von dem eigenen inneren Leben hätte! Warum hat Kant überhaupt nicht gefragt und erforscht, ob der Geist nicht auch ein Erfahrungswissen von andern Geistern und endlich selbst von Gott habe oder doch haben könne? **) Welche andere Gestalt hätte seine Philosophie gewinnen müssen, wenn er die Bedeutung dieser Fragen sich klar gemacht hätte! Freilich ganz und gar konnte Kant unmöglich das Erfahrungswissen des Geistes von sich selbst ignoriren. So hinkt denn hintennach die Unterscheidung des äusseren und des inneren Sinnes. Aber der innere Sinn wird von Kant nur für die Form erklärt, unter der die Anschauung der Seele von ihrem Zustande allein möglich ist, er gibt durchaus keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object, nur von der Art, wie sie sich erscheint, nicht wie sie ist. Der Seele Anschauung ist nicht intellectuell ***). Aber auch so würde Kant die Anwendbarkeit der aprorischen Denkformen auf die Erscheinungen der Seele in ihr selbst haben principiell aussprechen müssen, wenn er consequent sein wollte. Dies geschah aber nicht von Kant, obgleich er hintennach freilich sich jene Anwendung factisch erlaubt, da ja sonst nicht einmal eine empirische Psychologie als Wissenschaft, geschweige eine philosophische Moral, Rechtslehre, Religionslehre &c. möglich gewesen wäre. Jede Form ist Form ihres bestimmten Inhaltes und setzt also diesen voraus. Die vom Inhalt gesonderte Form ist nur eine Abstraction vom concreten Inhalt, ohne dessen Vorhandensein sie selbst unmöglich ist; so wie freilich auch der Inhalt ohne das

---

*) J. Kants Werke von Hartenstein, II, 35, 39, 60.

**) Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens. Von Dr. Prof. Eduard Schmidt. (Parchim, Hinstorff, 1835) S. 255.

***) Kants Werke, II, 62, 84, 146.

Vorhandensein der Form unmöglich ist. Der von der Form gesonderte Inhalt ist ebensosehr eine Abstraction, als die inhaltlose Form *). Die Erkenntniss ist Einheit der Form und des Inhaltes. Nicht bloss die Form der Erkenntniss ist gedacht, sondern auch ihr Inhalt. Der Inhalt bezieht sich nun entweder auf übersinnlich Mögliches und Wirkliches, oder auf Sinnliches, oder auf Wirkliches, welches übersinnlich und sinnlich zugleich ist.

Kants Erkenntnisslehre hat die Wissenschaft nicht um eine Stufe höher geführt, als Leibniz bereits erreicht hatte, sondern mit ihr sank sie um eine Stufe tiefer herab, mit dem doppelten Hang, entweder vollends zum Empirismus und Materialismus herabzufallen, oder die wahre Mitte oder Mitte der Wahrheit zum Idealismus zu überfliegen. Kant hatte sich als eine Art von juste milieu zwischen Locke und Leibniz gestellt und nach Art der aus Halbheit hervorgehenden Vermittlungsversuche jedem von beiden Gegnern das Compliment gemacht, dass er beziehungsweise gegen den anderen Recht habe, darum aber auch wieder beziehungsweise Unrecht. Leibniz hatte nach Kant Recht, ein aprlorisches Wissen Locke gegenüber behauptet zu haben, Unrecht aber, diesem apriorischen Wissen eine reale Bedeutung, einen wesenhaften Gehalt beigelegt zu haben. Locke hatte nach Kant Recht zu behaupten, dass wir keine andere reale, inhaltvolle Erkenntniss besässen und besitzen könnten, als die aus der Sinnenwelt geschöpfte, Unrecht aber, zu behaupten, alle Erkenntniss stamme aus der Erfahrung und es gebe somit keine andere als Erfahrungserkenntniss oder Kenntniss. Der ganze Kantische formale Apriorismus sinkt aber schon vor dem einzigen Satze des Leibniz, dass alles Bewusstsein ein reales sei, dass die Seele nicht leer sei und erst von aussen erfüllt werden müsse, dass sie sich selbst angeboren sei, wonach denn die ihr immanenten, angeborenen, apriorischen Wahrheiten nothwendig gehaltvolle, und keine leeren Formen sein konnten **).

*) Vergl. Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie von Prof. J. Sengler. I, 33 &c.

**) G. W. von Leibniz Philosophische Werke nach Raspens Sammlung. A. d. Fr. übers. von Ulrich, I, 94, 96 ff., 136—167. Wenn gleich die

Gleichwie Kants Behauptung, dass alle reale Erkenntniss das Sinnliche zum Gegenstande habe, ein Rest von Sensualismus im Kantischen Systeme ist, so muss seine Annahme von a priori im Geiste bereitliegenden leeren Denk- und Anschauungsformen als der Keim des Idealismus und Subjectivismus angesehen werden. Der Idealismus, sagt J. H. Fichte *), mit Recht, ergab sich nothwendig, sobald nur das Princip, das (formale, leere) Allgemeine als Apriorisches zugleich zum Subjectiven des Bewusstseins zu machen, mit Consequenz durchgesetzt wurde. Als bloss formales, leeres Allgemeines konnte das Apriorische indessen schon gar nichts anderes sein, als ein bloss Subjectives des Bewusstseins. Objective Erkenntniss ist damit in keiner Weise zu erreichen. In und an sich selbst sind sie leer von allem Erkenntnissinhalt, auf die sinnlichen Dinge angewendet wird der Verstand über das Wesen dieser Dinge um nichts klüger, und auf die übersinnlichen Gegenstände sind sie schon gar nicht anwendbar, weil diese nach Kant der Anschauung niemals sollen gegeben werden können. Jeder Versuch, diese Formen auf übersinnliche Dinge anzuwenden, ist nach Kant ein Ueberschreiten der Grenzen des Erkenntnissvermögens und führt also zu Phantomen und Einbildungen **).

Leibnizische Lehre vom Aprorischen der Erkenntniss höher steht als die Kantische, so folgt daraus noch nicht, dass sie allen Anforderungen genüge. Krause behauptet, dass die Kategorien nicht, wie Leibniz für genügend erachtet, bloss der Möglichkeit nach (virtuell, potentiâ, virtualiter) im Geiste sich vorfänden, sondern dass sie der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach zugleich im Geiste vorhanden seien. Vorlesungen über die psychische Anthropologie, von C. Chr. Fr. Krause. Herausgegeben von Prof Dr. Ahrens. Göttingen, Dieterich, 1848. S. 109.

*) Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel. Zweite Ausgabe. (Sulzbach, Seidel, 1841) S. 188.

**) Dennoch musste Kant, wie bereits gezeigt, die Anwendung der logischen Denkformen auf Uebersinnliches zulassen, jedoch freilich nur als Erscheinung. Denn die Seele ist doch auch nach Kant etwas Uebersinnliches. Oder soll Kants Behauptung, die Seele habe keine intellectuelle Anschauung von sich, sie werde nur ihrer Zustände als Erscheinungen gewahr, das Bewusstsein seiner selbst sei noch lange keine Erkenntniss seiner selbst, die Möglichkeit offen lassen, dass das Wesen der Seele eine materielle Substanz sei? Dann wären aber doch immer noch die Er-

Auf die sinnlichen Dinge können jene allgemeinen Formen zwar angewendet werden, weil sie der Anschauung gegeben werden können. Allein da sie von uns nur nach den in unserem Geiste liegenden Formen und Gesetzen des Denkens und der Anschauung erfasst zu werden vermögen, so erfahren wir, wie gesagt, doch nichts von dem Wesen der sinnlichen Dinge selber, sondern nur davon, wie sie uns den Gesetzen unseres Denk- und unseres Anschauungsvermögens gemäss erscheinen. Denn wir haben nach Kant in den Kategorien und den Formen der sinnlichen Anschauung nicht etwa Gesetze der Natur vor uns, nach welchen sich die Naturwesen wirklich verhalten, sondern es sind nur Gesetze unserer eigenen denkenden und anschauenden Natur, des Verstandes und der Sinnlichkeit, in und nach denen sie sich bewegen muss. Die Denknothwendigkeiten oder Kategorien können uns daher auch nur sagen, wie die Verhältnisse der Dinge unter einander gedacht werden müssen und sie sagen dies mit ausnahmsloser Allgemeinheit und Gültigkeit für alles vernünftige, menschliche Denken; allein ein reines unmittelbares Auffassen des Gegebenen ins Bewusstsein, so dass wir ihm nicht im Auffassen eine subjective Form verliehen, ist schlechterdings unmöglich. Folglich ist auch der gesammte Inhalt der Erscheinung der Dinge subjectiv, und wir haben keine Beschaffenheit des Dings an sich selbst kennen gelernt.

Diese Subjectivität ist nur eine in Bezug auf das menschliche Geschlecht allgemeine und keine bloss individuelle. Denn die Denknothwendigkeiten und Anschauungsformen sagen aus, wie sich alle Menschen die Dinge nothwendig vorstellen müssen, enthalten aber nicht die geringste Gewissheit darüber, ob jene Vorstellungen ihren Objecten entsprechen. Zu einer andern, höheren und objectiven Gewissheit kann es nach Kant der Mensch nicht bringen *).

---

scheinungen der Seele im Bewusstsein übersinnlich und es wäre nur der kleine Widersinn zu erklären, wie eine sinnliche Substanz übersinnlicher Erscheinungen fähig sein soll.

*) Vergl. Historische Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. Von Chalybäus. 3te Auflage (1843) S. 19—49.

Die Denkgesetze und Anschauungsformen haben zwar für alle Menschen ausnahmelose Gültigkeit, d. h. alle Menschen müssen darin nothwendig übereinstimmen, aber ob jene Gesetze und Formen auch für etwa existirende aussermenschliche (ausserirdische?) Intelligenzen, oder für eine absolute Intelligenz Gültigkeit haben oder nicht, bleibt ewig unentschieden. Die menschliche Intelligenz muss Alles nach den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs, des Grundes und der Folge denken. Ob dies aber auch für nichtmenschliche Intelligenzen gälte oder gilt, bleibt ewig unausgemacht. Wenn alle Menschen darin übereinstimmen müssen, dass $10 \times 10 = 100$ ist, so fragt es sich sehr, ob nichtmenschliche Intelligenzen nicht eine geringere oder eine grössere Zahl als das Product von 10 in 10 denken müssen, so wie es sich fragt, ob vor der göttlichen Intelligenz jene Rechnung probehaltig befunden würde *).

Wenn dergleichen Vorstellungen dem Forscher auf dem Wege seiner Untersuchungen begegnen und wenn er auf kurze Zeit damit zu schaffen hat, wissenschaftlich und gründlich darüber hinauszukommen, so kann man sich darüber nicht sehr verwundern. Wenn aber ein so reichbegabter Geist, wie Kant, bei dieser Vorstellung als dem Ergebniss der Forschungen seines Lebens mit der Prätension anlangt, dass solches Ergebniss für alle Zeiten unerschütterlich bestehen und als non plus ultra menschlicher Weisheit anerkannt werden und bleiben soll, dann hätten die Zeitgenossen Kants billig im höchsten Grade erstaunen sollen, anstatt solchem Systeme schaarenweise zuzufallen und den Scharfsinn und Tiefsinn seines Urhebers über Alles zu bewundern**).

---

*) Das wäre in der That ein herrliches Universum, von dem es denkbar wäre, dass es aus zählbaren oder unzählbaren Geisterwelten und Naturwelten bestünde, deren jegliche nach denen der übrigen widersprechenden Gesetzen eingerichtet wäre, denen insgesammt der Einrichter in seinen eigenen Gedanken widerspräche! Vergl. Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens, von Prof. Dr. Eduard Schmidt. (Parchim, 1835, Heinstorff) S. 98.

**) Es gereicht Baader ebensosehr zur Ehre, dass er Kants Schriften auf das eifrigste schon als junger Mann studirte und sie nach ihrer ganzen

Da Kant im Grunde doch selbst die Voraussetzung macht oder im guten Glauben sich an die Forschung begibt, dass die Wahrheit sei und dass nicht alle Wahrheit unerkennbar und unerreichbar sein könne, weil er sonst sich auch keinen Erfolg von seiner Untersuchung über das Vermögen der Vernunft hätte versprechen können, so kann das trostlose Ergebniss seiner Untersuchung nur auf Mangel an Tiefe, Scharfsinn und Gründlichkeit des Forschens beruhen. Kant lässt sich gleich von vornherein eine Inconsequenz zu Schulden kommen, inwiefern es sich widerspricht, dem intelligenten Wesen die Fähigkeit zur Erkenntniss auch nur einer einzigen Wahrheit zuzugestehen, ohne ihm die Fähigkeit zur Erkenntniss aller Wahrheiten zuzugestehen, weil vermöge des Zusammenhangs aller Wahrheiten auch nicht eine einzelne erkennbar sein könnte, wenn nicht alle erkennbar wären. Der Charakter der Kantischen Erkenntnisslehre kann nur als der der Entzweiung und des inneren Selbstwiderspruchs bezeichnet werden, da er zwei Erkenntnissquellen statuirt (wenn man Verstandes- und Sinneskenntniss Erkenntniss nennen darf), den Verstand und den Sinn, die er als Momente der Einheit des erkennenden Geistes nicht zu begreifen weiss. Wie bei ihm Spontaneität und Receptivität, Verstand (oder Vernunft) und Sinn, Apriorisches und Aposteriorisches völlig geschieden auseinander gerissen sind, so unvermeidlich alsdann auch Inhalt und Form, Stoff und Gestalt der Erkenntniss *). Auf diesem Wege konnte daher die Wissenschaft der Logik nicht zu der ihr angemessenen Gestaltung gelangen.

J. G. Fichte unterschied zwischen dem Buchstaben und dem Geiste der Kantischen Philosophie. Nach jenem betrachtet konnte er den Dualismus, den Mangel an Einheit in ihr nicht verkennen.

Macht auf sich wirken liess, als dass er nach kurzem, doch nie völligem und auf den Grund gehendem Ergriffensein mit urkräftigen Flügelschlägen des Geistes sich himmelweit über ihn erhob. Vergl. den 11ten Band dieser Gesammtausgabe der Werke Baaders. Anhang: Vorläufiger Bericht über Kants Umgestaltung der Metaphysik von Prof. v. Schaden. S. 405—434.

*) Vergl. Die trefflichen Bemerkungen Troxlers in seiner Logik, III, 152—160 und 164—67.

Der Geist seiner Lehre schien ihm vor Allem Einheit des Princips zu verlangen, und nach den Kantischen Grundlagen konnte diese Einheit unmöglich in etwas Anderem, als im Bewusstsein, im Ich gesucht werden. Fichte suchte also die Einheit des Princips dadurch herzustellen, dass er das gesammte Wissen von der Thätigkeit des Vorstellens, innerlichen Bildens, des Bewusstseins ableitete. Sobald damit Ernst gemacht wurde, musste natürlich alles Wissen apriorisches Wissen werden und ein aposteriorisches Wissen musste so gut wie völlig verschwinden, wie denn Fichte in seinen Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre vom Jahre 1813 wörtlich sagt: dass das Wissen ohne Ausnahme alle Gestaltung sich selbst gebe, dass es ausser seinen Gestaltungen ganz und gar nichts gebe, dass die Dinge oder das Sein selbst nur eine im Wissen selbst begründete Gestalt desselben seien und es darum Dinge gar nicht gebe ausser im Wissen, dass die Wissenschaftslehre darum Alles apriorisch erkenne und ein Aposteriori in diesem Sinne gar nicht zugebe *).

Aber in welchem andern Sinne konnte denn die Wissenschaftslehre ein Aposteriori zugeben? Die Consequenz hätte verlangt: in ganz und gar keinem Sinne kann ein Aposteriori zugegeben werden. In irgend einem Sinne muss sie aber doch wider Willen ein solches zugeben. Schon dies beweist, dass auch die Fichtesche Theorie ein innerer Widerspruch durchzieht und dass der Kantische Dualismus auch von Fichte nicht überwunden wurde. Dies enthüllt sich vollkommen in dem Zugeständniss, dass das Ich von unbegreiflichen Schranken eingeschlossen sei, dass dem Ich das Sichselbersetzen unbewusst geschehe &c. &c.

Wie? ein von für dasselbe unbegreiflichen Schranken eingeschlossenes Ich, ein Ich, welchem das Sichselbersetzen unbewusst geschieht, soll ein Absolutes sein, aus ihm, das sich selber nicht zu erklären vermag, soll Alles, was da ist, Himmel und Erde erklärbar sein? Aus welchem Ich, müssen wir weiter fragen, aus dem individuellen? Aber aus welchem individuellen? aus

*) J. G. Fichte's nachgelassene Werke, I, 131.

jedem? Also alle anderen Ich wären Setzungen jedes Ichs und nur Setzungen jedes Ichs? Wer kann diesen Widersinn ausdenken? Oder soll Alles aus einem absolut universellen Ich erklärbar sein? Aber doch nicht aus einem universellen Ich, welches nichts weiter als die abstracte Einheit und Allgemeinheit aller concreten Ichwesen wäre? Ein solches abgezogenes Ich wäre gar kein Ich. Die Erklärung kann also nur aus dem absoluten Ich gelingen, wenn dies absolute Ich der absolut seiner selbst bewusste unbedingte Geist ist.

Eben so wenig gelang es Schelling trotz aller Scheinidentificationen den von Kant und Fichte ererbten Dualismus zu überwinden, und zwar so wenig, dass derselbe sogar in Schellings späterer, dem Theismus zugewandter Lehre in der Behauptung sichtbar wird, dem Bewusstsein Gottes sei ein unvordenkliches blindes Sein vorauszusetzen und erst durch Ueberwindung desselben erhebe sich Gott actu zum vollendeten Bewusstsein *).

Nicht weniger legt sich jener Dualismus in dem System Hegels zu Tage. Denn „der schwere Schritt von der Idee zur Wirklichkeit" **) gelingt ihm nicht, gleichwie er Schelling nicht gelungen war. Die Natur ist und bleibt auch bei Hegel nur der Abfall der Idee von sich selbst, der Abfall, somit der Wider-

*) Es soll und darf nicht verkannt werden, dass Schellings Irrung darum Entschuldigung verdient, weil er sich nicht wie die Meisten die Sache leicht machte, weil er das zu lösende Problem schärfer und klarer erkannte, als die Meisten vor ihm: nämlich das Problem: wie Geschichte als möglich gedacht werden kann, wenn Gott in jeder Beziehung ewig Alles schon ist, was er sein kann? Spinoza leugnete eben darum alle Geschichte, sofern Geschichte Entwickelung von einem Anfangspuncte zu einem Ziele ist, weil nach ihm Gott ewig Alles ist, was er sein kann. Eben darum leugnete Spinoza alle Zwecke in der Thätigkeit Gottes und folglich die Geistigkeit, d. h. die Persönlichkeit Gottes. Schelling glaubte daher der Geistigkeit Gottes und der Realität der Geschichte die rechte Grundlage zu gewinnen, wenn er Gott selbst in den geschichtlichen Process einführte. Die Frage ist nur, ob er es in einer Weise gethan hat, die sich mit der nicht anzutastenden Vollkommenheit Gottes verträgt? Baader wenigstens leugnet dies auf das Bestimmteste.

**) Schelling in der Vorrede zu Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Uebers. v. Dr. H. Beckers. (Stuttgart u. Tübingen, Cotta, 1834) S. XIV.

spruch, das Böse ist nicht bloss überhaupt nothwendig, und so lange die Natur ist (und sie wird immer sein), beharrend, sondern er bringt auch sogar die Idee mit sich selbst in Zwiespalt, Zerwürfniss und Widerspruch, wenigstens inwiefern sie sich in der Natur und in dem endlichen Geiste entwickelt und es doch nur selbst und allein ist, die sich in deren verschwindenden Gestaltungen verwirklicht. Selbst die reine Idee an und für sich bleibt von diesem Zwiespalt nicht unberührt, sie trägt ihn in ideeller Weise in sich, denn nach Hegel widerspricht sich nur das reine Nichts nicht.

Hegel wähnte dadurch wesentlich über Spinoza hinausgelangt zu sein, dass er Gott nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject (als Begriff oder Idee) *) fasste, ohne zu bedenken, dass das an und für sich bewusstlose Subject so wenig dem Begriff Gottes angemessen sein kann, als die bewusstlose Substanz. Nicht darauf, ob Gott als Substanz oder als Subject, sondern darauf kommt Alles an, ob Gott als bewusstes und wollendes oder nichtbewusstes und nichtwollendes Wesen und somit ob er als selbständiges, seiner selbst und aller Dinge mächtiges Wesen gedacht wird, oder nicht. Die Blindheit bleibt dieselbe, ob das Absolute als blindes Subject (blinde Idee), oder als blinde Substanz aufgefasst wird. So wenig die Substanz, so wenig vermag sich das blinde Subject (die blinde Idee) in sich und aus sich zu bewegen. Indem ihm Bewusstsein und Wille abgesprochen ist hat das Subject (die Idee) auch kein Princip der Bewegung in sich, die Bewegung, welche Hegel in und an ihm (ihr) wahrnimmt, ist nur die Bewegung des Hegelschen Denkens selber und indess Hegel zur Idee sagt: „Bewege dich nur durch die ganze Fülle und den ganzen Reichthum deiner Weisheit in den Wegen deiner Weisheit, ich folge dir in Allem getreulich“, schreibt er doch nur der Idee vor, wie sie sich zu bewegen habe und da sie ganz selbstlos und machtlos ist, so geht sie durch Dick und

---

*) Hegels Werke II, 14: „Es kommt nach meiner Einsicht Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“ IV, 194 ff., V, 9.

Dünn mit, wie das Hegelsche Denken sich bewegt. Wenn nach Hegel die Logik die reine Wissenschaft, das reine Wissen in seinem Umfange und in seiner Ausbreitung, das Reich der reinen Vernunft, des reinen Gedankens, der Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist*), sein soll, so zeigt die ganze Ausführung dieser Logik, dass alle ihre Bestimmungen und Kategorien nicht bloss nur von der Welt gelten, sondern auch offenbar von der Welt nur abgezogen sind. Die Logik Hegels ist daher nur der Inbegriff der Weltkategorien in ihrer Absonderung vom Concreten gedacht und Hegels Gott ist nichts weiter als die Idee der Welt, der Inbegriff der Möglichkeiten der Weltwesen und der Inbegriff dieser Möglichkeiten ist sogar (nach ihm) die absolute Wirklichkeit selbst. Denn ausdrücklich und nachdrücklich prägt es Hegel ein, dass die logischen Bestimmungen selber das Concrete als logische seien**); die Formen des Begriffs seien der lebendige Geist des Wirklichen, von dem Wirklichen sei wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr sei ***). Die Verwirklichung der Idee durch die Entäusserung in das Anderssein der Natur und die Rückkehr durch den endlichen Geist in sich hat daher nach Hegel gar nicht die Bedeutung, als ob der Begriff hiedurch reicher würde und als ob er je einen andern Inhalt als sich selbst haben oder erhalten solle, sondern als die absolute Form ist der Begriff alle Bestimmtheit, wie sie in ihrer Wahrheit ist. Gerade die ewige Form ist der wahre Inhalt, gerade das Abstracte ist das schlechthin Concrete †). Der Begriff begreift nur sich selbst auch in seinem Anderssein in Natur und Geist, und nichts Anderes ††). Was die Dinge sind, sind sie nur vermöge ihres Begriffs und ausser dem Begriff sind sie nichts. Der Begriff bedarf daher

*) Hegels Werke III, 35, 36.
**) Hegels Werke V, 27.
***) Hegels Werke VI, 319.
†) Hegels Werke VI, 324.
††) Hegels Werke V, 26, 353.

auch nicht der Ergänzung durch die Vorstellung und Anschauung. Das Concrete der Erfahrung ist nur Vorstellung, aus welcher sich das Bewusstsein durch Negation zur wahren Concretion des Begriffs zu befreien hat.

Die Logik ist also für sich selbst die Wahrheit und alle Wahrheit *). Es ist klar, dass sich auf diese Weise die Ideen: Gott, Seele, Welt in bloss logische Bestimmungen auflösen, wie denn Hegel selbst sagt, dass die objective Logik, indem sie an die Stelle der vormaligen Metaphysik trete, nicht bloss der Ontologie, sondern auch der übrigen Metaphysik (der Lehre von Gott, Seele und Welt), die Ideen: Gott, Seele, Welt nicht als concrete Existenzen, sondern als zunächst aus der Vorstellung genommene Substrate und zwar frei von diesen Substraten und ihre Natur an und für sich selbst betrachte **).

So gestaltete sich Hegels System zum logischen Idealismus oder Panlogismus ***). Der Formalismus der Kantischen Logik wurde auf diese Weise nicht überwunden und widerlegt, sondern sogar absolut gemacht. Kant liess doch noch die Wirklichkeit der Dinge ausser seinem Formalismus bestehen, wenigstens insofern er Dinge an sich und deren Erscheinungen anerkannte. Hegel aber erklärt nun die Form selbst für den Inhalt und die Sache, so dass es einen von der Form verschiedenen Inhalt gar nicht gibt, ausser in der leeren Vorstellung. Alle Realität wird in die Form verschlungen und der ganze Trost für die Hinopferung

---

*) Hegels Werke III, 16, V, 19, 20, 22, 23, 25.

**) Hegels Werke III, 14, 37, 55.

***) Vergleiche die kritischen Schriften: von Sigwart, J. H. Fichte, Sengler, Ulrici, Chalybäus, Braniss, Staudenmaier und Anderen, ganz besonders aber die geistvolle und scharfsinnige Kritik C. Ph. Fischers in seiner Metaphysik (Stuttgart, Schweizerbart, 1834) S. 11—90. und Specul. Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems &c. Erlangen, Heyder, 1845. S. 188—322. Vergl. auch dessen Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Erlangen, Palm, 1848. I, 44—48. und Krause's Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten &c. Göttingen, Dieterich, 1829, S. 411—471.

der wirklichen Dinge soll darin bestehen, dass es nun einmal etwas anderes Ewiges, Unvergängliches und Unzerstörliches nicht gebe als eben die absolute Form der Dinge, der absolute Begriff als Inbegriff aller denkbaren Formen nicht der Dinge, denn es gibt keine Dinge, sondern der Erscheinungen, dessen, was wir als Dinge wahrzunehmen wähnen *).

Wie Hegel zu diesem Standpuncte kam, ist nicht schwer einzusehen, wenn man Folgendes in Erwägung zieht.

Hegel sah nämlich ein, dass es ein ganz unphilosophisches Verfahren war, wenn man (nach der Eintheilung der Philosophie in theoretische und in praktische) die theoretische Philosophie in die Logik als die Lehre vom Denken und in die Metaphysik als die Lehre vom Sein eintheilte, und nun von der Metaphysik verlangte, dass sie nicht etwa nur das Wesen der endlichen Dinge, sondern auch und vorzüglich des unendlichen Seins zur Erkenntniss bringe, nicht aber von der Logik forderte, dass sie sich in und aus dem absoluten Denken begründe. Die Meinung, dass es die Logik bloss mit dem Denken des endlichen Geistes zu thun haben könne, und dass die Logik keiner Begründung aus dem absoluten Denken bedürfe, fand Hegel fast in allen Darstellungen der Logik seiner Zeit vor. Indem Kant die allgemeine (formelle) Logik als apriorische Wissenschaft zur Voraussetzung aller sonstigen Wissenschaft, der Metaphysik wie der Erfahrungswissenschaften, machte, zeigte er sich durch und durch von dem gerügten Irrthum beherrscht. Besonders klar hat sich Bachmann ausgesprochen, der hier angeführt werden soll, obgleich seine Logik erst gegen das Ende der irdischen Laufbahn Hegels erschien (1828). Bachmann spricht hier nur die Ansicht des

*) Auch wir selbst sind im Grunde genommen nicht, nur der Begriff von uns ist (H. W. V, 14.), er war, ehe wir waren (erschienen) und wird sein, wenn wir nicht mehr sind. Doch hier verwickelt sich Hegel in neue Widersprüche, die wir an diesem Orte nicht weiter verfolgen wollen. Deutlich dürfte es nun aber sein, was es für eine Bedeutung hat, wenn Hegel sagt: „Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit“ &c. Hegels Werke III, 47.

grössten Theils der Logiken des vorigen Jahrhunderts und des gegenwärtigen aus und kann somit auch für unsern Zweck benutzt werden. Bachmann meint, die Logik beziehe sich darum nur auf das endliche Denken, weil nur dieses (als nicht zugleich und nothwendig identisch mit dem Erkennen) der Sicherung und Bewahrung vor Irrthum durch unverrückbare Gesetze bedürfe. Denn Denken und Erkennen seien für das endliche Wesen nicht identisch. Das Denken liege auf dem Durchgange zum Erkennen. Es sei Mittel, das Erkennen Zweck. Zwar seien wir uns während des Denkens unserer eigenen Thätigkeit bewusst, nicht aber ebenso der Erkenntniss des Gegenstandes, ja oft sei das Resultat eines anhaltenden, mühsamen Denkens nur dies, dass man das Object nicht erkannt habe, ja dass die Erkenntniss desselben unmöglich sei. Oder man glaube etwas erkannt zu haben, sehe aber später den Irrthum ein, oder es entstehe ein Conflict der Meinungen, der Schule, wo über dieselben Objecte ganz entgegengesetzte Behauptungen in entscheidendem anmaassendem Tone aufgestellt würden. Diese Erscheinungen würden unmöglich sein, wenn das Denken und Erkennen gleich wären. Der Actus des Denkens bestehe in dem Bestreben unseres Geistes, alles Gegebene (Stoffe) zu organisiren, das Dunkle zur Klarheit, das Unbestimmte zur Bestimmtheit zu erheben, in dem Bestreben, zu erkennen was der Gegenstand seinem Wesen nach und im Verhältnisse zu andern sei. Der Process des Denkens könne demnach nur in einem endlichen Wesen stattfinden. Das unendliche, göttliche Wesen, das Alles wisse und seinem Wesen nach schaue, sei über denselben erhaben; es bedürfe weder der Reflexion, noch der Abstraction, der Schlüsse &c., ohne welche unser Denken nichts sei. In uns aber falle das Erkennen und Denken, das Anschauen und Vorstellen, das Wissen und Glauben auseinander, sie bestünden nebeneinander *).

So sehr nun Bachmann hiemit etwas ganz Unwidersprechliches gesagt zu haben meint, so beruht seine Ansicht doch nur

---

*) System der Logik. Ein Handbuch zum Selbststudium von Prof. Dr. Carl Friedrich Bachmann. Leipzig, Brockhaus, 1828. S. 14.

auf einer auffallenden Verkennung der Natur des Denkens und des Erkennens. Wenn nämlich in Gott allerdings Denken und Erkennen ungetrennt und untrennbar sich erweisen, so erkennt Gott Sich und die Welt doch nur dadurch, dass er Sich und die Welt denkt und wenn Gott Sich nicht die Gesetze und Formen seines unendlichen Denkens und Erkennens erst vorzuhalten oder successiv zum Bewusstsein zu bringen hat und braucht, um wahr zu denken und zu erkennen, so folgt doch daraus keineswegs, dass seinem Denken und Erkennen überhaupt Gesetze nicht immanent seien. So wie Gott in allem seinem Wollen und Wirken gesetzfrei, darum aber nicht gesetzlos ist, so ist er auch in allem seinem Denken und Erkennen nicht gesetzlos, sondern gesetzfrei. Gesetzgebung und Gesetzerfüllung sind in Gott absolut identisch, folglich ist auch eine Trennung beider in Gott absolut unmöglich. Die absolute Freiheit Gottes besteht gerade in der Einheit dieser Momente. Gott gibt sich selbst ewig seine Form, Gestalt und Gesetz, und erfüllt sie ewig und ist in der Einheit dieser Momente ewig der Allwissende und Allweise, der Allliebende und Heilige. Nur im Endlichen findet die Möglichkeit einer Trennung jener Momente statt, keineswegs aber kann eine Nothwendigkeit oder Unvermeidlichkeit solcher Trennung für das Endliche zugegeben werden. Der Unterschied des Erkennens des endlichen Geistes von jenem Gottes, des unendlichen Geistes, besteht keineswegs darin, dass für das erstere, nämlich für das Erkennen des endlichen Geistes jene Ungetrenntheit und Untrennbarkeit der Form und des Inhalts, des Denkens und des Anschauens, wie sie Gott wesentlich zukommt, als Nachbild nicht erreichbar wäre, sondern nur darin, dass dasselbe jene Ungetrenntheit nicht aus sich selbst hat und bewirkt, sondern einzig unter der Bedingung herzustellen und zur Untrennbarkeit zu vermitteln vermag, dass es im unendlichen Erkennen sich begründend desselben sich durch Nacherzeugung theilhaft macht, und dass es als secundäres Erkennen nach Oben und Unten oder nach Innen und Aussen seine Grenze haben muss. Als vollendetes Erkennen ist darum das endliche so gut ein Schauen, als das unendliche Erkennen, und die Identität des Begriffs und der Anschauung, der Form

und des Inhaltes so gut verwirklicht, als in dem unendlichen Erkennen, nur mit dem Unterschiede, dass im unendlichen Erkennen jene Identität eine absolute, ursprüngliche und im Wesen zusammengeschlossene, im endlichen Erkennen dagegen nur eine bedingte, mitgetheilte und nur im Bilde zusammengeschlossene genannt werden muss. Dann die endliche Intelligenz producirt sich die Wahrheit der Erkenntniss nicht selbst *), sondern empfängt sie zur Nachbildung in sich von dem, der die Wahrheit selbst ist und der sich selbst hervorbringend die Wahrheit hervorbringt, ausser welcher keine Wahrheit ist. Der Unterschied der göttlichen Selbstanschauung von der Anschauung des intelligenten Geschöpfs kann daher auch so ausgedrückt werden, dass man sagt: Gott hebt seine Selbstanschauung (mittelst des Begriffs im Sohn) zum völligen Vonsichselbstdurchschautsein auf, das intelligente Geschöpf aber vermag die sein Erkennen begründende Anschauung nicht wieder aufzuheben. So wenig aber ist das absolute Selbstwissen und Selbstschauen Gottes, wie das vollendete Wahrheit-Wissen und Wahrheit-Schauen des intelligenten Geschöpfs darum weil es nicht ein zeitlich abstractes, unganzes, stückweise zum Bewusstsein gebrachtes, im Zwang und in der Noth der erfülltseinwollenden Denkgesetze zu Stande gebrachtes Erkennen ist, ein gesetz- und formloses, dass vielmehr gerade nur dies absolute Erkennen die wahrhafte, absolute Form besitzt, so wie das vollendete Erkennen des endlichen Geistes im Nachbilde der entsprechenden Form theilhaftig ist. Es ist ein Fun-

*) Der Aposteriorismus oder Empirismus hat daher in der wahren Wissenschaft einen eben so grossen Werth, als der Apriorismus und nur beide in ihrer Vermittelung geben die wahre und ganze Wissenschaft. Der Empirismus ist aber nicht auf die Sinnenwelt eingeschränkt, sondern erstreckt sich auch auf das Geistige, Uebersinnliche und selbst auf Gott. Den Sinnenweltvernehmungsorganen entspricht der Vernunftsinn als geistiges Organ des Vernehmens Gottes und des Göttlichen. Dass ein Schopenhauer gegen Jacobi wüthet, weil er gewagt hat, wenn gleich nicht in völlig klarer und angemessener Weise, von diesem Geistessinn zu sprechen, thut nichts zur Sache. Wie könnte der Naturalist anders, als sich das Geistesauge absprechen, welches er sich zugebunden hält?

damentalgesetz, dass der Gesetzerfüller frei von dem Gesetz ist, was vor allem von dem Gesetzgeber selbst gilt.

Weil nun das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes sein kann, so müssen auch die Gesetze und Formen des endlichen Erkennens als im unendlichen Erkennen vorgebildet nachgewiesen werden und die abbildliche Totalität der endlichen Denk- und Erkenntnissformen gründet in der urbildlichen Totalität der absoluten Denk- und Erkenntnissformen. Hieraus ergibt sich, dass wir eine theosophische und eine anthroposophische Logik zu unterscheiden haben, die sich wie Urbild und Abbild verhalten müssen. Die anthroposophische Logik erhält ihre letzte Vollendung nur in und durch ihre Begründung in der theosophischen Logik. Aus dem absoluten Denken wird alsdann das Denken des endlichen Geistes überhaupt und die Bedeutung des Denkens für das zeitliche, unganze, im Streben zur Vollendung begriffene Denken und Erkennen begriffen. Der Grundirrthum der bisherigen Erkenntnisstheorien ist der, dass die dermalige, abstracte, desintegre Denk- und Erkenntnissweise des materialisirten Menschen als die ursprüngliche, constitutive und somit einzig mögliche angesehen wird. Allein wenn doch der Denkprocess des Menschen in seiner zeitlich-räumlichen, gebundenen Existenzweise, wie Bachmann sagt, in dem Bestreben besteht, die gegebenen Erkenntnissstoffe zu organisiren, das Dunkle zur Klarheit, das Unbestimmte zur Bestimmtheit zu erheben, so ist doch klar, dass dies Verhältniss des Menschen als intelligenten Wesens zu dem zu erkennenden Sein der Dinge weder das ursprüngliche, noch das bleibende sein kann. Ursprünglich nicht, weil der Geist nicht als in die Finsterniss von Gott gesetzt angesehen werden kann, sondern sich ursprünglich in der Integrität seines Erkenntnissvermögens befunden haben muss, so wie die Dinge ausser ihm seinem Erkenntnissstreben sich unmöglich haben entziehen oder Widerstand leisten können, sofern der Geist die gesetzlichen Bedingungen erfüllen wollte, wodurch ihm die Erkenntniss der Dinge allein zu Theil werden konnte. Diese ursprüngliche Integrität des Erkenntnissvermögens muss sogar auch dann behauptet werden, wenn, wie der Fall, anzuerkennen

ist, dass der Mensch ursprünglich in die schon vorhandene zeitliche Region gesendet worden, und nur in zeitlicher Evolution zur Vollendung reifen konnte. Vollendet war daher ursprünglich das Erkenntnissvermögen insofern nicht, als seine unmittelbare Anschauung noch nicht vermittelt war, aber integer, unverfinstert und mit der Macht der Vermittelung ausgestattet war dasselbe. Ohne den Fall würde die fortschreitende Erfüllung und Vermittelung des Erkenntnissvermögens verhältnissmässig mühelos, wenn gleich nicht thätigkeitslos, fortwachsend statt gefunden haben, durch den Fall aber verlor der Mensch die Integrität seines Erkenntnissvermögens und erzeugte sich einen Widerstand gegen sein Erkenntnissbestreben, das nun erst durch gesteigert arbeit- und mühevolle Thätigkeit wieder aufzuheben ist, wenn er in der Erkenntniss fortschreiten will. Bleibend aber kann das dermalige Verhältniss des intelligenten Menschen zu dem zu erkennenden Sein der Dinge darum nicht sein, weil die Zeit selbst nicht bleiben kann und sich in die Ewigkeit aufheben muss.

Hegel erkannte die Nothwendigkeit der Begründung der Formen des endlichen Denkens und Erkennens in und aus dem absoluten Denken *), aber der absolute Grund wurde unter seinen Händen zum Abgrund, in welchem das endliche Denken unterging, so wie andererseits das unendliche wieder im endlichen Denken unterging. Es ist das unsterbliche Verdienst Hegels, der Idee der theosophischen Logik wieder allgemeinere Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, aber anstatt sie von der anthroposophischen Logik zu unterscheiden, confundirte er beide, so wie er Gott in den Geistern und die Geister wieder in Gott untergehen liess.

Baader war allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel einverstanden, dass die Logik, um philosophische Wissenschaft zu

---

*) Hegel drückt dies unter andern auch so aus, dass er sagt: „Der Begriff ist nur Gegenstand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist, die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt; am wenigsten ist es der Logos, was ausserhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll.“ Werke III, 21.

sein, metaphysische Wissenschaft sein müsse, und er verwarf sonach mit ihnen sowie die abstracte Trennung von Form und Inhalt, so auch natürlich die von einer Formenwissenschaft und einer Inhaltswissenschaft *). Wenn er aber schon damit einver-

*) Bekanntlich hielt auch Herbart an der formalen Logik fest. Herbart „zerlegt“ die Philosophie in die drei völlig verschiedenen Wissenschaften: Logik, Aesthetik, Metaphysik. Doch ist ihm die Logik die nothwendige Vorschule zu den beiden übrigen philosophischen Wissenschaften, woraus indess nicht folgt, dass sie ihm blosse Vorschule zur Philosophie selbst ist. Da er sie ausdrücklich einen Theil (den ersten) der Philosophie nennt, so hätte er vor Allem zeigen sollen, was ihr denn den Charakter einer philosophischen Wissenschaft verleiht. Wäre sie etwa nur Vorschule zu den andern philosophischen Wissenschaften, so wüsste man nicht, wie sie dazu kommt, selbst philosophische Wissenschaft zu sein. Vergl. Herbarts Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Prof. Dr. Hartenstein (Leipzig, L. Voss, 1850) I, 13, 42, 47. Gäbe man auch die Möglichkeit einer Wissenschaft zu, die lediglich die Lehre von den Bedingungen des gesetzlichen Denkens wäre (Neue Darstellung der Logik von Prof. Drobisch, S. 5) oder, wie Herbart sagt, die lediglich Vorschriften aufzustellen hätte, nach welchen sich das Denken richten soll. (Herbarts Psychologie als Wissenschaft II, 173), so wäre doch zu zeigen, wie und wodurch eine solche Wissenschaft Anspruch darauf zu machen hätte, eine philosophische Wissenschaft zu sein. Die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft von der Art, wie man denken soll vor aller Erkenntniss des Wesens des Denkens ist aber gar nicht einzusehen und folglich auch nicht, wie eine solche Wissenschaft der Metaphysik vorhergehen kann. Es ist derselbe Widerspruch, wie wenn Herbart die Wissenschaft dessen, was gewollt werden soll ohne alle Erkenntniss des Wesens des Willens für möglich hält. Schon der Umstand, dass jede wissenschaftliche Logik, wie sie auch zu bestimmen sei, mit einer Auseinandersetzung ihres Verhältnisses zur Metaphysik beginnen muss, eine Auseinandersetzung, die selbst nothwendig metaphysischer Natur sein muss, beweiset, dass die Logik der Metaphysik nicht vorausgehen kann. Indem sich Löwe (Ueber den Begriff der Logik und ihre Stellung zu den anderen philosophischen Disciplinen, Wien, Braumüller, 1849) einer solchen Auseinandersetzung unterzieht, widerlegt er selbst seine Behauptung der Nothwendigkeit einer Trennung der Logik von der Metaphysik, und indem er zugesteht, die logischen Formen sollen dem Realen nicht entfremdet werden (S. 24), d. h. also doch mit bewusster Beziehung auf ein durch sie zu erfassendes Reales gedacht werden, metaphysische Untersuchungen seien dabei nicht zu vermeiden (S. 69), gibt er Alles oder doch die Hauptsache von dem zu, was wir zugegeben wissen wollen, denn auch uns gilt ja die Logik, ungeachtet ihres eigenthümlichen Gehaltes beziehungsweise für eine formelle Wissenschaft. Aehnlich hatte sich schon Ernst Reinhold (Logik

standen war, dass die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sei, sie somit ihre Materie nicht von aussenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen andern Wissenschaften gegenüber centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit davon entfernt, die übrigen Wissenschaften in Logik aufgehen zu lassen und mit Hegel die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit für aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in blosse logische Bestimmungen aufzulösen seien. Nach Baader ist daher zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik, die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik. Die Logik ist nicht blosse Denkformenwissenschaft, sondern Erkenntnisswissenschaft. Da das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes sein kann, so hat die Logik auch das Wesen und die Natur des unendlichen Erkennens darzustellen. Daher zieht die Logik nach Baader auch die Lehre von Gott in ihr Gebiet, jedoch nicht die ganze Lehre von Gott, sondern nur jenen Theil derselben, welcher Gott als das absolut erkennende Wesen darstellt, oder doch nur insofern die ganze Lehre von Gott, inwiefern, da in Gott jedes Vermögen und jede Position die Universalität und Totalität aller Vermögen

---

oder allg. Denkformenlehre, Jena, Cröker 1827. S. 54) ausgesprochen, ohne doch die rechten Folgerungen daraus gezogen zu haben.

Dagegen hat ein tiefsinniger Forscher, dessen Leistungen Baader nur spät und auch dann nur zum kleinsten Theile bekannt geworden zu sein scheinen, C. Chr. Friedr. Krause, seit dem Anfange des laufenden Jahrhunderts auf selbständigem Wege die Logik als Erkenntnisswissenschaft in einem den Ideen Baaders verwandten Sinn und Geist ausgebildet, obgleich, sowie die Systeme beider Denker überhaupt verschieden sind, so auch ihre Erkenntnisswissenschaft in wesentlichen Puncten auseinandergeht. Dem Herausgeber erscheinen Krause's erkenntnisswissenschaftliche Schriften unter den systematischen als die bedeutendsten Leistungen der neueren Zeit auf diesem Gebiete der Wissenschaft. Vergl. ausser dem Grundriss der historischen Logik (1803) und der Erweiterung derselben in dem Abriss des Systems der Logik als phil. Wissenschaft: Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss als erste Einleitung in die Wissenschaft. Herausg. von v. Leonhardi. Göttingen, Dieterich, 1836. Uebrigens durchziehen erkenntnisswissenschaftliche Untersuchungen fast alle übrigen Schriften Krause's.

und aller Positionen und diese Universalität hinwieder in jedem Vermögen und in jeder Position präsent ist, die Lehre vom göttlichen Erkennen zugleich die Betrachtung aller grundwesentlichen Momente des göttlichen immanenten Lebensprocesses enthält.

Eine solche Darstellung des göttlichen Lebensprocesses hat der Herausgeber nach den in allen Schriften Baaders zerstreuten Andeutungen in zweifacher Bearbeitung in den grundwesentlichen Momenten zu entwerfen unternommen. Die erste Darstellung findet sich in der Schrift: „Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes &c. (Amberg, Schmidt, 1835). Die zweite Darstellung aber zuerst in der Tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrgang 1834 und später abgedruckt in der Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders (Aschaffenburg, Pergay, 1836) S. 126—156. Es bezeichnet recht die Beschränktheit der herrschenden Wissenschaftsbildung, dass man diese Darstellungsversuche ignorirt, oder mit Scheue umgeht. Hätten diese Versuche auch keinen andern Werth, als den rein historischen oder thatsächlichen einer genauen und getreuen Darlegung der Lehre Baaders vom Leben Gottes, die von jener J. Böhme's nicht wesentlich verschieden ist, so hätten dieselben schon darum der ernsten Beachtung der Vertreter der Wissenschaft nicht entgehen sollen, wenigstens doch derjenigen, welche etwas von der Bedeutung der beiden genannten Forscher verstehen. Uebrigens kann Niemand lebhafter wünschen, dass vollkommnere Darstellungen jener Lehre an das Licht träten, als der Verfasser jener Versuche. Man sehe aber wohl zu, dass man in der Absicht, die Gedanken und die Ausdrucksweise Baaders und Böhme's zu verbessern (dass die Wissenschaft noch andere und vollkommnere Begründungs- und Darstellungsweisen verlangt ist nicht zweifelhaft), nicht Schwächeres und Unzulängliches biete. Denn der Sache nach hat kein System der Philosophie älterer oder neuerer Zeit die Tiefen J. Böhme's und Baaders erreicht, sofern es auf die Kernpuncte der Lehre ankommt. Dagegen wäre es allerdings eine unverantwortliche Uebertreibung, nicht zugestehen zu wollen, dass jene Denker nach den verschiedensten Seiten hin in sehr vielen besonderen Partieen der Forschung von vielen Andern

weit übertroffen worden sind und namentlich ist das Detail der Naturanschauungen J. Böhme's so sehr von dem Standpunct seiner Zeit abhängig, dass es fast nirgends mehr zu gebrauchen ist. Noch mehr: wer sich nicht in den Mittelpunct der Böhme'schen Lehre zu versetzen weiss, wer nicht vom Kern aus die chaotischen Massen des Einzelnen zu deuten versteht, der wird ihn fast unvermeidlich für einen verworrenen Schwärmer und Phantasten halten müssen. Selbst Baader erzählte dem Herausgeber, dass er die Schriften Böhme's, als er sie zuerst bei einem verlegenen Antiquar gefunden und gelesen, dieselben mit Unmuth von sich gestossen habe, bis er, doch stets wieder mächtig zu ihnen hingezogen, nur nach vielfältigem Lesen und Studiren den Zugang in das Herz seiner tiefsinnigen Anschauungen gefunden habe, von wo aus ihm erst das Verständniss auch der für den ersten Anblick seltsamen und verworren scheinenden Partieen seiner Schriften aufgegangen sei.

Uebrigens verkannte er die vielfältigen Mängel der Darstellung in den Schriften Böhme's nicht, wies öfter auf Irrthümer desselben hin, theilte bei weitem nicht alle Lehren desselben, billigte noch weniger seine Invectiven gegen die katholische Kirche, fand seinen confessionellen Standpunct bornirt und sprach selbst von Elementen der Bigotterie, wodurch der tiefsinnige Kern seiner Schriften entstellt sei. Hielt sich Baader davon überzeugt, dass Böhme an Tiefe des Geistes unsere grössten Philosophen, Spinoza und Leibniz, Hegel und Herbart, Kant und Fichte weit übertroffen habe, so erschienen dessen Leistungen ihm doch entfernt nicht als das erreichte Ziel der Wissenschaft, der Form nach ohnehin nicht, aber auch nicht durchgängig dem Gehalte nach. Doch ist nicht zu leugnen, dass Baader Böhmen noch immer zu viel Gewalt über sich einräumte, dass er manche Irrthümer desselben für Wahrheit gelten liess und dass er sich namentlich in seinen zwar überall tiefsinnigen Erläuterungen der Lehren Böhme's von dessen eigenthümlicher Sprach- und Darstellungsweise nicht frei genug gemacht hat.

A. Günther meint zwar alle übrigen Philosophen überflügelt zu haben und auch auf Böhme und Baader, die er als Halb-

pantheisten construirt und glücklich untergebracht zu haben glaubt, als auf Maulwurfshügel von seiner Dhawalagirihöhe herabblicken zu können. Allein schon seine Einstimmung in die Anklage des Manichäismus gegen Böhme zeigt, dass A. Günther der Mann nicht ist, Böhme zu beurtheilen. Um nichts mehr hat er seinen Beruf zu einer ächten Würdigung J. Böhme's beurkundet durch die Bemängelungen desselben in der Abhandlung: Protestantismus und Philosophie, in der von ihm und Veith herausgegebenen Lydia (Philosophisches Taschenbuch als Seitenstück zu A. Ruge's „Akademie". Wien, Braumüller, 1840.) Erster Jahrgang, S. 138—76. Dort beschaut sich Günther die Lehre J. Böhme's von Gott, der Weltschöpfung und Erlösung durch die Brille des Carriere'schen Werkes: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart (Cotta, St. u. T., 1847, S. 609—725) und findet (S. 164) mit bewunderungswürdigem Tiefsinn in des Philosophi teutonici „speculativer Trinitätslehre (die dem h. Geiste die Rolle eines Friedensstifters zwischen Vater und Sohn in der Gottheit zukommen lasse, weil sie sonst mit Ihm nichts anzufangen wüsste) statt Originalität heiligen Wahnwitz". Wie weit hat nun Günther noch hin zu der Weisheit eines Adelung, der bekanntlich Böhme einen Wahnwitzigen schelten zu dürfen glaubte? Aber warum lehnt denn Günther seine angebliche Kritik gerade an die Darstellung Carriere's an, die obgleich sie eine der gelungensten Darstellungen der Lehre des grossen Schuhmachers und Ideenbildners ist, doch dem selbständigen Beurtheiler die Originalschriften nicht entbehrlich machen kann. Warum tritt denn Günther nicht an die Schriften Böhme's selber heran, warum ignorirt er das beste Buch über Böhme's Lehre, welches unsere Literatur besitzt: Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme &c. von Dr. J. Hamberger (München, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, 1844) und warum spricht er kein Wort über Baaders fast alle seine Schriften durchziehende tiefsinnige Auslegungen und Beleuchtungen der Schriften Böhme's? Glaubt Günther so wohlfeilen Kaufs mit diesem Riesengeiste fertig zu werden, welchen Friedrich Schlegel, wenn gleich nicht in allem

Betrachte befriedigend, doch ganz anders und ungleich tiefer zu würdigen wusste *), so ist er in einem schweren und tiefeingreifenden Irrthum befangen. Zwar ist noch lange nicht Alles der Oeffentlichkeit übergeben, was Baader über die tiefsinnigen Schriften des J. Böhme Tiefsinniges gedacht und entworfen hat, aber was in seinen gedruckten Schriften der Welt darüber bereits vorliegt und was insbesondere die zweite Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders in den Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosopheme dargeboten hat, das kann unmöglich unberücksichtigt bleiben, wenn Jemand hoffen will, etwas auf den Grund Gehendes und der Wissenschaft wirklich Förderliches über Böhme's Lehre zu sagen. (Vergl. S. 329—30 dieses Bandes.)

Auch Weisse, der von der Persönlichkeit Böhme's eine ergreifende Schilderung gegeben hat (Fichte's Zeitschrift für Philos. u. sp. Theol. XIV, 136 ff.), spricht nur mit Bewunderung von den urgewaltigen, riesenhaften Anschauungen dieses herrlichen Geistes und genialen Denkers und findet in der kecken Berufung des modernen Pantheismus auf diesen theistischen Forscher ein Zeichen der Zeit, dass die ächte Anerkennung dieses hohen Geistes und seines wahren Gedankeninhaltes nicht mehr fern sei. (Siehe: Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte, von Ch. H. Weisse. Leipzig, Gebrüder Reichenbach 1842. S. 250—251.) Wenn Weisse mit Anderen angibt, Lichtenberg habe Böhme den grössten unserer Schriftsteller genannt, so ist es dem Herausgeber nicht gelungen, diese oder eine ähnliche Stelle in den Schriften Lichtenbergs aufzufinden. Vielmehr fand er Aeusserungen dieses Schriftstellers über Böhme, welche sich nicht gut mit der Annahme vereinigen lassen, dass von ihm je der obige Ausspruch ausgegangen sei. (Vergl. G. Chr. Lichtenbergs Vermischte Schriften. Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Original-Ausgabe. Göttingen, Die-

---

*) Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlass des Verewigten herausgegeben von C. J. H. Windischmann. (Bonn, Weber, 1836.) I, 424—29.

terich, 1844, II, 157—158. und V, 16). Lichtenberg war schon viel zu sehr von Spinoza verblendet, als dass er rechten Sinn für die Tiefen J. Böhme's hätte haben können. Man vernehme nur, was Lichtenberg (1786) an Ramberg schrieb: „Kaum hatte sich H. Lavater niedergesetzt (Less war dabei), so kamen wir von ohngefähr auf Mendelsohn, Lessing, Jacobi und Spinozismus zu sprechen. Da ich nun (offenherzig) den Spinoza seit der Zeit, da ich ihn verstand, für einen ganz ausserordentlichen Kopf hielt, so nahm ich mir zwischen diesen beiden Theologen vor, mich seiner anzunehmen. Ich sagte also, dass ich glaubte, tieferes Studium der Natur, noch Jahrtausende fortgesetzt, werde endlich auf Spinozismus führen, welches dieser grosse Mann vorausgesehen. So wie unsere Kenntniss der Körperwelt zunehme, so verengerten sich die Gränzen des Geisterreichs. Gespenster, Dryaden, Najaden, Jupiter mit dem Bart über den Wolken &c. seien nun fort. Das einzige Gespenst, was wir noch erkennten, sei das, was in unserm Körper spuke und Wirkungen verrichte, die wir eben durch ein Gespenst erklärten, so wie der Bauer das Poltern in seiner Kammer; weil der hier, so wie wir dort, die Ursache nicht erkennte; träge Materie sei ein blosses menschliches Geschöpf und etwa bloss ein abstracter Begriff; wir eigneten nämlich den Kräften eine träge Basis zu und nennten sie Materie, da wir doch offenbar von Materie nichts kennten, als eben diese Kräfte. Die träge Basis sei bloss Hirngespinst: Daher rühre das infame Zwei in der Welt: Leib und Seele, Gott und Welt. Das sei aber nicht nöthig. Wer habe denn Gott erschaffen? Der feine Organismus im thierischen und Pflanzenkörper rechtfertige nur hier Bewegung dependent von der Materie anzunehmen. Mit einem Wort Alles, was sei, das sei Eins, und weiter nichts! Ἓν καὶ πᾶν, Unum et omne. Alles dieses sagte ich ihm. Wissen Sie wohl, was Lavater sagte, der mir unglaublich aufmerksam zugehört: Das glaube er auch. Nur machte er einige Einwürfe, auf die er selbst nicht viel rechnete und die alle aus dem christlichen System flüchtig hergeholt waren" &c. Lichtenbergs Vermischte Schriften VIII, 151.

Diese Stelle ist sehr merkwürdig, da sie den Zerfall der Wissenschaft und des Glaubens charakteristisch darstellt, wie er auch in der Gegenwart bei der grossen Mehrheit der Gebildeten angetroffen wird. Nicht sehr viele Forscher sind über Lichtenbergs Spinozismus hinaus (viele, wie Feuerbach, Vogt u. A. unter ihn herab) gekommen, und nicht sehr viele Theologen wissen besser als Lavater dem Spinozismus Rede zu stehen. Zwar die Herbartianer glauben mit ihrem Meister über den Spinozismus und Hegelianismus hinausgekommen zu sein. Allein sie mögen es sich gesagt sein lassen, dass man, gleichwie Jacobi sagte, der unablässige Forscher werde von Leibniz wieder zu Spinoza zurückgeführt, ebenso berechtigt ist zu sagen, dass der unablässige Forscher von Herbart wieder zu Hegel zurückgeführt werde, und man kann hier nichts zugeben, als dass man allerdings ebenso von Spinoza und Hegel wieder auf Leibniz und Herbart zurückgeworfen werde. Diesem gegenseitigen Zurückgeworfenwerden vom Pantheismus zum Monadologismus wird man nur durch Erhebung zu dem Standpuncte Baaders gründlich entgehen.

Durch das Gesagte hofft nun der Herausgeber wenigstens soviel zu erreichen, dass endlich in den weiteren Kreisen der gelehrten und wahrheitforschenden Welt erkannt werde, was bisher nur von Wenigen erkannt war, dass gleichwie überhaupt die Lehre Baaders eine eigenthümliche Gestalt der Philosophie darstellt, also auch seine philosophische Erkenntnisswissenschaft trotz vieler Berührungspuncte mit den neueren System der Philosophie ein eigenthümlicher Lösungsversuch der Probleme der speculativen Logik ist*). Dabei kann es nicht leicht dem Unbefangenen

*) Leute, die ganz unfähig sind, eine solche Geistesgrösse zu fassen, massen sich fort und fort das Recht an, über Baader und seine Leistungen das grosse Wort zu führen. Hatte H. Dr. Gumposch schon in seiner Fortsetzung des Rixner'schen Handbuches der Geschichte der Philosophie seine Unfähigkeit, die Bedeutung Baaders zu fassen und zu beurtheilen, zur Schau gestellt, so tritt dieselbe wo möglich noch auffallender in seiner philosophischen Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage (Regensburg, Manz, 1851) an das Licht. Schon in Rücksicht des Biographischen und des Verzeichnisses seiner Schriften verfährt Gumposch so leichtfertig, dass er unserem Philosophen den Director der philoso-

entgehen, dass Baader die Hohlheit sowohl der deistischen als der pantheistischen Logik aus dem tiefsten Grunde erkannt, und unwiderleglich gezeigt hat, dass die wahre Logik nothwendig theistisch und noch mehr, dass sie nothwendig christlich sein müsse, wenn man nur diese Bezeichnungen nicht in einem ihrem wahren Wesen fremden, bloss äusserlichen oder willkürlichen Sinne nimmt. Theistisch ist die Logik nothwendig, weil das Denken der Wahrheit ohne die Existenz der Wahrheit, die in letzter Instanz ein blosses Sein oder ein Blindseiendes nicht sein kann, nicht zu denken ist. Christlich ist die wahre Logik nothwendig, weil die Wahrheit nicht erkannt werden kann ohne die Vermittelung der Wahrheit, d. h. des absoluten Geistes selbst.

---

phischen Classe und des Naturalienkabinets an der churb. Akademie der Wissenschaften, Professor der Naturgeschichte, Medicinal- und Büchercensurrath &c. Ferdinand Maria Baader zum Vater gibt, da er doch mit leichter Mühe sich aus Dr. Cl. A. Baaders Gelehrtem Bayern (Nürnberg u. Sulzbach, Seidel, 1804) I, 49, von der Unrichtigkeit seiner wer weiss woher genommenen Notiz überzeugen konnte. Eben so leichtfertig schreibt er Baader mehrere Schriften zu, die ihm nicht angehören und von denen ein erfahrner Literat auf den ersten Blick ersehen musste, dass sie ihm kaum angehören konnten. Diese Verstösse hätte man indessen allenfalls entschuldigen können, wenn H. Dr. Gumposch nur eine einigermassen gelungene Charakteristik oder doch ein eindringendes Urtheil über Baaders Leistungen gegeben hätte. Statt dessen begnügt er sich nach einigen allgemeinen Worten von dessen Zurückgehen auf Thomas von Aquin, Paracelsus und J. Böhme, von seiner „altbayerischen Polemik", nicht einladenden Form &c., uns zu versichern, seine Stellung zu den katholischen Theologen sei schon von vorn herein eine unhaltbare gewesen, die genannten Forscher passten nicht zusammen, Baader habe von allen Seiten Gegner gehabt und durch seine letzten Schriften das Maass derselben voll gemacht. Zum Schluss krönt H. Dr. Gumposch seine Darstellung, indem er die bekannten, übrigens vom Herausgeber in der Vorrede zu den Kleinen Schriften widerlegten Ausfälle von Rosenkranz auf Baader abschreibt. Musste einmal abgeschrieben werden, warum denn gerade das Urtheil eines Hegelianers und nur dies? Hätte der geringste Grad von Gerechtigkeitsliebe nicht wenigstens die Hinweisung auf das erfordert, was ein Schelling, Hegel, Steffens, Schubert, Varnhagen, Marheineke, J. H. Fichte, Fischer, Lutterbeck, Schlüter, Hamberger &c. und der Herausgeber über Baader gesagt haben? Hat nicht selbst schon Rixner Baader wenn gleich nicht völlig befriedigend, so doch weit gründlicher und tiefer gewürdigt?

Die Mittlerschaft Gottes zwischen Gott und dem Menschen ist die Grundidee des Christenthums. Baader hat gezeigt, dass Gott als Logos oder Gottsohn für den ganzen Menschen Vermittler ist, folglich nicht bloss für sein Fühlen, Wollen und Handeln, sondern auch für sein Erkennen. Nicht der Gedanke selbst, denn dieser ist freilich nicht neu, sondern die Originalität, Tiefe und grossartige Consequenz, womit er jenen Gedanken durchführt, bilden das Eigenthümliche und Verdienstliche seiner hiehergehörigen Leistungen *).

Es kann hiebei noch erinnert werden, dass Baader, wenn er es so sehr liebt, auf ältere tiefere Forscher zurückzugehen, dabei von der Ueberzeugung geleitet wurde, dass wahre und ächte Fortschritte der Wissenschaft wenn nicht schlechthin durch die Erkenntniss früherer Leistungen bedingt, doch sicher durch die Kenntniss derselben wesentlich erleichtert und gefördert würden. Einen guten Theil der Seichtigkeit neuerer Schriftsteller glaubte Baader lediglich der Unbekanntschaft mit den Leistungen älterer Forscher zuschreiben zu müssen **). Aber sein Blick blieb

---

*) Die Grundzüge der theosophischen Logik hat Baader selbst gegeben in dem kurzen Entwurf, welchen der Herausgeber in dem vorliegenden Bande unter der Aufschrift: „Ueber den Begriff der Logik als Erkenntnisswissenschaft" als Anhang zu den Vorlesungen über das Erkennen mitgetheilt hat. Der Herausgeber glaubt die Aufmerksamkeit der Forscher auf diesen fragmentarischen Entwurf um so mehr besonders hinlenken zu müssen, je mehr er sich überzeugt hält, dass hier der Blick in eine Tiefe eröffnet wird, über welche hinaus oder hinein schwerlich je der Geistesblick eines Forschers gedrungen ist. Erst von dem hier erstiegenen Standpunct aus wird man die anthroposophische Logik Baaders vollkommen richtig würdigen können. Uebrigens darf man nicht vergessen, dass Baaders erkenntnisswissenschaftliche Ideen in dem vorliegenden Bande keineswegs erschöpft sind, sondern vielmehr in allen übrigen Bänden wichtige Erweiterungen und Ergänzungen vorkommen werden.

**) Wie man in Deutschland seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die reiche und tiefe poetische Literatur des deutschen Mittelalters erst wieder entdecken musste, so musste auch die tiefere Philosophie des Mittelalters und selbst des Reformationszeitalters erst wieder ordentlich entdeckt werden. Baader war einer dieser Entdecker und zwar derjenige unter ihnen, der sich nicht bei der gelehrten Aussenseite aufhielt, sondern überall gleich ins Innerste drang. Schon H. Steffens erwähnt, dass

dabei doch stets nach Vorwärts gewendet und es ist bewunderungswürdig, mit welcher Stärke und Frische des Geistes er bis zu den letzten Lebenstagen sich mit den wichtigsten Problemen der Forschung beschäftigte und mit welchem lebendigen Interesse er die Zeitbewegungen verfolgte und zu deuten suchte. Besonders sind es die Briefe seiner letzten Lebenstage, aus denen die ungeschwächte Kraft seines starken Geistes so wie der tiefe Glaube seiner religiösen Ueberzeugungen hervorleuchtet. Nur war es diesem genialen Geiste nicht gegeben, etwas zum Abschluss zu bringen und so Bedeutendes er auch bei noch längerem Leben noch geleistet haben würde, so ist doch mit Gewissheit anzunehmen, dass er nie eine systematische Gesammtdarstellung seiner Lehre gegeben haben würde, oder dass er nie auch nur eine einzelne philosophische Wissenschaft vollständig ausgebildet hätte. Nichtsdestoweniger wird die Wissenschaft aus den Leistungen unseres Philosophen grösseren Gewinn ziehen, als aus einer Legion wohlausparagraphirter und in ansprechender Form geschriebener Systeme der Logik und der gesammten Philosophie.

---

nur Wenige die Mystiker genauer kannten, als Baader, aber unrichtig ist, dass er kein bedeutendes Wort über sie gesagt habe, wenn es gleich richtig ist, dass er unendlich mehr von ihnen und über sie wusste, als er gesagt hat. Daran war aber noch mehr als seine Eigenthümlichkeit die Unempfänglichkeit seiner Zeit schuld. Jahrzehnte lang beabsichtigte er einen vollständigen Commentar zu den Schriften Böhme's zu schreiben, allein der Mangel eines Verlegers war schuld daran, dass dieser Commentar nur theilweise vollendet wurde. Wäre aber dieses Werk rechtzeitig zu Stande gekommen, so würde Baader unfehlbar uns auch die übrigen Mystiker oder doch die bedeutendsten in jener geistsprühenden, grandiosen und tiefsinnigen Weise vorgeführt haben, in welcher er einzig in seiner Art ist.

Inhaltsanzeige des ersten Bandes
der ersten Hauptabtheilung.

Grundzüge

einer

Geschichte des Begriffs der Logik

in Deutschland

von

KANT BIS BAADER.

Von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Hochschule zu Würzburg.

Besonderer Abdruck

der

Vorrede und Einleitung

zu

Franz v. Baaders sämmtlichen Werken, erste Hauptabtheilung erster Band: Gesammelte Schriften zur Philosophischen Erkenntniss-Wissenschaft als speculative Logik.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1851.

Folgende einzelne kleinere Schriften von

Franz von Baader

sind früher erschienen:

Über den christlichen Begriff der Unsterblichkeit im Gegensatz der älteren und neueren nichtchristlichen Unsterblichkeitslehren. Aus einem Sendschreiben an den Erbprinzen Constantin Löwenstein-Wertheim. 1835. 8. brosch. * 5 Ngr.

Über den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. Drei Sendschreiben an Prof. **Molitor** in Frankfurt und Prof. **Hoffmann** in Würzburg. 1837. 8. brosch. * 20 Ngr.

Dr. Franz Hoffmann

(Professor der Philosophie an der Universität Würzburg):

Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes. 1835. 8. brosch. * $11\frac{1}{4}$ Ngr.

Grundzüge der Societätsphilosophie Fr. v. Baaders. 1837. gr. 8. brosch. * 15 Ngr.

Über die Idee der Universitäten. Rede beim Antritt des Rectorats. 1845. gr. 4. brosch. * $18\frac{3}{4}$ Ngr.

Franz v. Baader in seinem Verhältniß zu Hegel und Schelling. Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baaders „Kleinen Schriften". (Besonderer Abdruck der **Vorrede** zu „Baaders kleinen Schriften", zweite bedeutend verm. Ausg.) 1850. gr. 8. brosch. * 20 Ngr.

Die Bedeutung **Baader's** wird durch letztere Schrift erst in das rechte Licht gestellt!

„*Die Zeit wird nicht ausbleiben, wo die herrlichen Leistungen Baader's ihre verdiente Anerkennung finden und höher dürften angeschlagen werden, als die der namhaftesten Philosophen Deutschlands,*" urtheilt eine unserer jetzt lebenden Autoritäten. — Vergl. Nationalzeitung vom 28. Aug. 1850. Nr. 396. — N. Münchner Zeitung vom 25. Jan. 1851. — Blätter für liter. Unterhaltung vom 5., 6. u. 7. Febr. 1851. Nr. 31—33.

Grundzüge einer Geschichte des Begriffs der Logik in Deutschland von Kant bis Baader. Besonderer Abdruck der Vorrede und Einleitung zu dem I. Bande der I. Hauptabtheilung der sämmtlichen Werke Franz v. Baaders: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnisswissenschaft als speculative Logik. Leipzig, Herrm. Bethmann, 1851. * 14 Ngr.

